

OSZTRÁK – MAGYAR INTERETNIKUS KAPCSOLATOK A BAROKK KORI ZARÁNDOKLATOK TÜKRÉBEN

A magyar néprajz kezdeteitől fogva fontos feladatának tartotta a magyarsággal együttélő vagy vele érintkező népek kultúrájának, a köztük lévő kulturális összefüggéseknek és kölcsönhatásoknak a kutatását.¹ Ez a megállapítás érvényes az osztrák és a magyar népi kultúra kapcsolatára is, melynek vizsgálatában az utóbbi néhány évtizedben az osztrák és magyar kutatók szoros együttműködése tapasztalható.² Ezeknek a kutatásoknak egyik figyelemreméltó tanulsága, hogy a kulturális kölcsönhatás jelenségeinek értelmezésénél az etnikailag egyaránt nem homogén területen húzódó történeti és mai politikai határok nem játszhatnak meghatározó szerepet, s nyilvánvalóvá vált, hogy az osztrák és a magyar népi kultúra közti kapcsolatok a nyelvhatár menti vegyes lakosságú falvakban, illetve az ott kialakult szélesebb kontaktusokban, a különböző kulturális régiók közti átmeneti területen jelentkeznek elsősorban. A kulturális átadás és átvétel másik fontos összetevőjének a vegyes lakosságú falvak mellett a táji migráció különböző formái bizonyultak, melyek közül a 17–18. században kiemelkedő szerep jutott a zarándoklatoknak. A zarándoklatokat mint az interetnikus kapcsolatok egyik számottevő tényezőjét a területi migráció más formáihoz (árucseré, mezőgazdasági munkások vándorlása, telepítés) viszonyítva a magyar kutatás kevesebb figyelemben részesítette,³ míg az osztrák néprajz részéről az utóbbi évtizedekben végzett rendszeres forrásfeltárás révén számos alapvető katalógusszerű összeállítás,⁴ kiállítás,⁵ kutatástörténeti áttekintés⁶ és részvizsgálat⁷ készült ebben a témában, amelyek tekintélyes része a mai Burgenland zarándoklataival foglalkozik,⁸ bár a tájegység zarándoklataira vonatkozó bibliográfiai áttekintés ma még hiányzik.⁹ Ebből következik, hogy a címben jelzett témakör áttekintéséhez számottevő eredeti forrásfeltárást kellett végeznünk, s az értelmezésben nem hagyhatunk figyelmen kívül az osztrák kutatás egyéb ide kapcsolódó eredményeit sem.¹⁰

Ebben a vizsgálatban a zarándoklatokat az átmeneti rítusok nyomán egyfajta cselekvési mintaként értelmezzük, s figyelmünket az egyes jelenségek kulturális indikátor-szerepére összpontosítjuk.¹¹ A zarándoklatok kétoldalú közvetítő szerepének tisztázásához mind a magyar, mind az osztrák kutatás részéről számottevő további előmunkálatokra van szükség, ezért lezárt eredmények helyett itt csupán egyes

részletek bemutatására, feltevések megfogalmazására és a belőlük következő kutatási feladatok jelzésére van lehetőség. A vizsgálatoknak a nemzetközi búcsújárás-kutatás módszertani eredményeinek felhasználásával¹² lehetőség szerint a zárandoklatoknak minden összetevőjére ki kell terjednie, mert csak egy ilyen komplex vizsgálattól remélhető annak a sokszálú kulturális kapcsolatrendszernek a megismerése, amelyben a zárandoklatok közvetítő szerepet játszottak.

A barokk kori magyarországi zárandoklatok kialakulása szempontjából az eddigi kutatások egyértelműen a nyugat felé mutató, ezen belül is elsősorban az ausztriai kapcsolatokat mutatják a legjelentősebbnek.¹³ Ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a nyugati kapcsolathálózat a zárandoklatok terén Ausztrián kívül kiterjed a délnémet és svájci területekre is. Németország különböző tájairól (Franken, Svábföld) érkező telepések a 18. század elejétől meghatározó szerepet játszottak a zárandokhelyek keletkezésében. Saját szokás- és kultuszformáikat, speciális adománytípusaikat¹⁴ is magukkal hozták. Innen érthető, hogy Magyarországon a bajor területek zárandoklatainak gazdag fogadalmi szokásaiban megnyilvánuló individualizálódás, valamint a Kelet–Ausztriára és Frankenre jellemző viszonylag egységes, közösségi búcsújárás,¹⁵ valamint ezeknek a területeknek a bajorországinál valamivel szegényebb adományanyaga¹⁶ egyaránt megtalálható. A kapcsolat a zárandoklatok terén ezekkel a területekkel a telepítések befejeződése után is eleven volt, amint ezt a II. József idejéig fennmaradt aachen–kölni zárandoklatok,¹⁷ valamint néhány délbajorországi¹⁸ és svájci¹⁹ búcsújáróhely magyarországi zárandokai tanúsítják. A nyugati kapcsolatokon kívül a zárandoklatok jól tükrözik a magyarországi barokk kultúra nemzetközi jellegét, amennyiben alkalomszerűen szentföldi, olasz, ír, cseh, lengyel, szlovák és bolgár összefüggésekre is utalnak, amelyeket itt nem részletezhetünk.

Kultuszhelyek, kultusztárgyak, legendamotívumok

Az 1600–1780 között fennálló magyarországi búcsújáró helyek területi megoszlását vizsgálva megfigyelhetjük, hogy a helyeknek csaknem fele a Dunántúlon található.²⁰ (1. térkép) Ezen belül is különösen nagy sűrűségű a zárandokhelyek előfordulása a Nyugat–Dunántúlon: a dunántúli helyeknek csaknem a fele ezen a viszonylag kis területen van. Ehhez járul, hogy a Dunántúl után a búcsújáró helyek számát tekintve Felső–Magyarország következik, s itt is megfigyelhető a zárandokhelyek nyugat felé növekvő sűrűsége. Jórészt csupán itt fordul elő az is, hogy egy-egy nagyobb településen belül egy időben vagy egymás után több búcsújáró hely is kialakul. A zárandokhelyek ilyen eloszlásában a török megszállás térbeli kiterjedése és az ország vallási térképe mellett döntő szerepet játszott a területnek német, osztrák lakossága, valamint a zárandokhelyek nagy sűrűsége a szomszédos kelet–steiermarki és alsó–ausztriai területeken.²¹ Ezt támasztja alá a kegyhelyek keletkezési idejének területi bontása, amely szerint az 1600–1660 közötti időszakban a legtöbb kegyhely a töröktől kevésbé háborgatott Felső–Magyarországon, annak is elsősorban a nyugati részén jött létre, az 1660–1680 közötti periódusban pedig a Nyugat–Dunántúlon. Az osztrák hatás jelentőségét aláhúzza az a tény, hogy — a nyugat–dunántúli zárandokhelyek kontinuitásának kérdésében az osztrák kutatásnál szkeptikusabb felfogásunk

alapján²² — az eddigi kutatások szerint az egész országban mindössze három, a barokkban is fennálló hely keletkezett 1600 előtt (a Délvidéken Terzátó és Zágrábremete, Erdélyben Csíksomlyó), a késő középkori kultusz tehát csak ezek esetében mondható egészen a barokk időkig folyamatosnak.

A búcsújáró helyek egyházi jogi helyzetét vizsgálva kiemelkedik a hivatalos egyházi megítélés szempontjából mindig is másodlagosnak tekintett búcsújáró kápolnák viszonylag magas száma a Nyugat–Dunántúlon, ahol számuk a világi plébániatemplomokét és a szerzetesi templomokét egyaránt meghaladja. Talán nem tévedünk, ha a búcsújáró helyek egyházi jogi helyzetének ezt az országos átlagtól eltérő képét is az osztrák hatással hozzuk összefüggésbe, mivel Ausztriában a zarándoklatok jelentős része ugyancsak a kisebb kápolnákhöz kapcsolódik.²³

A nyugat–dunántúli zarándokhelyek ilyen sajátosságainak kialakulásában meghatározó szerepet játszott a császárhű magyar főúr, Eszterházy Pál nádor, aki az osztrák példát szem előtt tartva a nagyobb részét saját birtokát alkotó nyugat–dunántúli területeken az 1660–1710 közötti időszakban nem kevesebb, mint nyolc búcsújáró hely esetében volt a kultusz kezdeményezője, vagy fellendítője.²⁴ Ez a tevékenysége összhangban áll más katolikus főurak és földbirtokosok (a Nyugat–Dunántúlon elsősorban a Nádasdyak) zarándoklatokat pártoló szerepével, mellyel birtokaik lakosságát helyhez kívánták kötni, s a fennhatóságuk alá tartozó területeket a fokozódó ellenreformáció idején zárt vallási egységben akarták megőrizni.

A búcsújáró helyek területi megoszlásának, egyházi jogi helyzetének sajátos vonásai mellett a kultuszhelyek építészeti megoldásai között is van néhány, amit osztrák közvetítés eredményének kell tulajdonítanunk. Ide tartoznak mindenekelőtt a Loreto–kápolnák, melyek közül az első a dalmáciai Terzátóban épült föl már nem sokkal a szent háznak a legenda szerint Loreto-ba történt „tovább röpülése” után, s amely köré a barokk templomot Frangepán Miklós építtette föl 1644-ben. A török elleni harc szimbólumává vált²⁵ Loreto–kultusz magyarországi elterjedésére döntő hatással a Bécsben Eleonóra császárnő kezdeményezésére az ágostonrendiek udvari templomában 1627-ben felépült szent ház volt, amely csakhamar nemcsak Bécs egyik legjelentősebb búcsújáró helyévé vált, hanem ettől kezdve az osztrák, bajor, magyar és cseh főúri családok még fokozottabban igyekeztek kivenni részüket a kultuszból.²⁶ Magyar területen az első Loreto–kápolnát olaszországi útja után Stotzing Rudolf emeltette nyugat–magyarországi birtokán. Ezt 1651–1659 között a Nádasdy–család templommal és kolostorral bővítette, majd az 1683-ban leégett együttest Eszterházy Pál építteti újjá, mivel a hely időközben a táj egyik fontos búcsújáró helyévé vált.²⁷ A 17. század második felében és a 18. század folyamán elsősorban az ország töröktől meg nem szállt részén, így mindenekelőtt Nyugat–Magyarországon, valamint Észak–Dunántúlon, Észak–Magyarországon és Erdélyben az eredetét pontosan követő építészeti megoldással számos további, nagyrészt főnemesi, szerzetesi alapítású Loreto–kápolna és –kultuszhely keletkezett, ezek közül azonban csak kevés vált zarándoklatok középpontjává.²⁸ A templomok, kápolnák égi szállítására utaló ún. Loreto–motívum egy idő után függetlenné vált a kötött építészeti formától és jórészt szerzetesi közvetítéssel olyan kegyhelyekhez is hozzákapcsolódott, ahol ilyen építészeti együttes nem található (pl. Andocs, Búcsúszentlászló). (2. térkép)

A zarándokhelyekhez kapcsolódó építészeti megoldások Ausztriából átvett korai példája a kismartoni kálvária. Eszterházy Pál valamelyik utazása során az alsó-ausztriai Maria Lanzendorfban találkozott a kismartoni kálvária előképével, ami annyira megnyerte tetszését, hogy a munka elkészítésére ugyanazt a Felix Nierinck építő- és kőfaragómestert kérte meg, mint aki a Maria Lanzendorf-i kálváriát emelte.²⁹ A kismartoni kálvária azonban csupán alapszerkezetében hasonlít előképéhez. Az 1701-ben elkezdett építmény már 1707-es felszenteléskor is sokkal monumentálisabb volt a lanzendorfinál, és később még tovább bővítették. A kismartoni kálvária egyik sajátossága a kálvária-jelenethez vezető scala sancta, amelynek néhány évvel korábbi példája az ugyancsak Eszterházy által építtetett fraknoi szervita templom és kolostor északi oldalán áll,³⁰ s amelyek minden bizonnyal fontos ösztönzésül szolgáltak a szent lépcsők 18. századi magyarországi elterjedéséhez.

A zarándoklatok tulajdonképpeni középpontját alkotó kultusz tárgyak felé fordítva a figyelmet, szembetűnő, hogy míg az általános barokk gyakorlatnak megfelelően a képek száma valamivel minden országrészben meghaladja a szobrokét, a Nyugat-Dunántúlon a szobrok túlsúlyban vannak a képekkel szemben. Ez a kivételes helyzet a máriacelli oszlopon álló Madonna-szobor feltételezett közvetett hatása mellett³¹ jórészt Eszterházy Pálnak köszönhető, aki előszeretettel állított szobrokat az általa patronált búcsújáró helyek középpontjába. Nem tarthatjuk véletlennek azt sem, hogy ugyanitt találkozunk a legtöbb olyan kegyhellyel, ahol egyszerre több kultusz tárgy áll a középpontban.

A magyarországi búcsújáró helyeknek kb. a 90 százaléka Mária-kegyhely, a szentek viszonylag nagyobb számban csupán a nyugat-dunántúli kontaktzónában állnak zarándoklatok középpontjában, amelyek közül néhány az adott szent magyarországi tiszteletének elterjedésében is szerepet játszott (pl. Fraknó, Rozália kápolna).³² A Mária-kegyképek külföldi ikonográfiai típusai közül a legnagyobb számban különböző olasz típusok szerepelnek, melyek egy része — így elsősorban a Loreto-típus — osztrák, illetve bécsi közvetítéssel került Magyarországra. Az osztrák Mária-kegykép típusok közül a legtöbb a Mariahilf, rendszerint a Passau-Innsbruck-i, elvétele a grazi változat, ezen kívül megtalálható még a máriacelli és a matrei típus másolata. A Mariahilf és a Mariazell típusok elsősorban a Dunántúl Ausztriával határos részein fordulnak elő. A Mariahilf típus ezen kívül a telepítések révén nagyobb számban található Buda környékén és a Dél-Dunántúlon, s szóróványosan Észak-Magyarországon és a Duna-Tisza közében is előfordul. A távolabbról érkezett egyetlen tirolai másolat is a Nyugat-Dunántúlon található. (3. térkép) A Loreto és a Mariahilf típusok elterjedési területe hűen tükrözi az ezeknek a kegyképeknek tulajdonított eszmei jelentés, a török ellen védő szimbólumjelleg befogadását, ami egyben mutatja a kegyképtípusok és a velük alkalmasszerűen vagy állandó jelleggel összefüggésbe hozott gondolati tartalmak közvetítésének további vizsgálati lehetőségeit.³³ Az egyik délnyugat-dunántúli zarándokhelyen (Homokkomárom) Dürer Körtes Madonnájának üvegre festett másolata áll a búcsújárás középpontjában, melynek legközelebbi — kegyképpé vált — másolata Bécsből, illetve további változatai többek között Alsó-Ausztria dinasztiaához közel álló kolostoraiból ismertek.³⁴

Néhány kegyképtípusnál a kutatás rámutatott arra, hogy szoros összefüggés van bizonyos képtípusok elterjedése és az eredeti kegyképet gondozó vagy annak kultu-

szában jelentős szerepet játszó szerzetesrendek között. Így például a Mariahilf típus elsődleges terjesztői a ferencesek, ezen belül is elsősorban a kapucinusok. Ez a magyar anyagban úgy tükröződik, hogy a tíz Mariahilf kegyképpel rendelkező búcsújáróhely közül hármat obszerváns ferencesek, kettőt kapucinusok gondoznak. Ugyanígy a bécsi kapucinusok kegyképeinek két magyarországi másolata is kapucinus templomokban található, melyek közül az egyik zarándokhellyé is vált.³⁵ A Jó tanács anyja típus legfőbb terjesztői Magyarországon is a szoros osztrák kapcsolatokkal rendelkező ágostonrendiek:³⁶ a három ilyen típusú képpel rendelkező búcsújáró helyek közül ők csak egyet gondoznak ugyan, de a kép több olyan templomukban is megtalálható, amely nem vált zarándokhellyé.

A külföldről származó ábrázolások közül néhány esetben konkrét adatok is vannak arról, hogy kik hozták, illetve közvetítették a későbbi kultusztárgyat, az osztrák kapcsolatok jelentősége itt is kiemelkedik. Különböző osztrák szerzetesek közvetítő szerepére utal, hogy például a vátszentkúti képet P. Dongó szervita szerzetes Bécsben kapta a vikárius generálistól,³⁷ a dömölki szobrot pedig Koptik Odó bencés szerzetes Máriacellből hozta magával.³⁸ A szerzetesek mellett több, elsősorban nemesi rangú világi személy is közvetített Magyarországra kegyképet: így pl. a budai Nagyboldogasszony templom Szt. Anna képét Joannes Leopoldus Schwienghaimb Bécsből hozta,³⁹ a későbbi zsömlői kegyképet Krisztina Julianna Fahrler bécsi hajadon készítette úgy, hogy lemásoltatta a bécsi kapucinus templom kegyképét és a másolatot a mosonmagyaróvári kapucinusokra bízta.⁴⁰ A bodajki Mariahilf képet a bécsi Coloredo grófnő készítette és adta át az őt segítségért felkereső P. Wilibáld kapucinus szerzetesnek, a vimpáci Mater amabilis kép pedig Johann Svoboda nemes bécsi építész ajándéka a kolostornak.⁴¹ A bécsi kapcsolatok mellett szórványosan más, elsősorban olasz nemzetiségű zarándokok, vándoriparosok, kereskedők kultusztárgyat közvetítő szerepéről van adatunk.⁴²

Az előbbi példák közül néhány már utalt arra, hogy a külföldről Magyarországra került, nálunk is zarándoklatok középpontjává vált kegykép típusokon kívül voltak olyan ábrázolások is, amelyek eredetije körül ugyan jelentős búcsújárás alakult ki, nálunk azonban tiszteletük nem lépte túl a helyi vagy a rendi kereteket. Ilyen volt például a már említetteken kívül a bécsi irgalmas rendi szerzetesek Keresztelő Szt. János templomának Szent Család kegyképe, melynek csaknem mindenütt voltak másolatai a rend magyarországi templomaiban,⁴³ a rend más irányú elkötelezettsége miatt azonban zarándoklatok nem alakultak ki körülöttük. Ilyen volt a bécsi Maria Stiegen templom melletti Lichtensteini kápolna köztiszteletben álló Pieta kegyszobora, melynek föltehetően földesúri közvetítéssel Simontornyára került szobormásolata a kultuszt ösztönző egyéb tényező hiányában nem vált zarándoklatok elindítójává.⁴⁴ Ezek a példák megerősítik a megfigyelést, amely szerint egy külföldről Magyarországra került kegyképmásolat önmagában még nem elegendő zarándoklatok kialakulásához.

A külföldi kegyképek importja mellett Magyarország is „exportált” olyan ábrázolásokat, amelyek már itthon csodatévő hírbe kerültek, vagy pedig külföldön váltak zarándoklatok középpontjává. Nagy Lajos király máriacelli fogadalmi ajándéka, az ún. kincstári kegykép a barokk időben a kegyszobor után a kegyhely második kultusztárgyának szerepét töltötte be, s a Magyarországról érkező zarándokokon

kívül más nemzetek is tiszteletben részesítették.⁴⁵ A királyfalvi kép Bécsújhelyre kerülése a török veszéllyel áll kapcsolatban. A kép eredetileg egy út menti kápolnában volt, innen Bécs 1683-as török fenyegetése idején előbb a királyfalvi Pálffy kastélykápolnába vitték, ahol a legenda szerint könnyezett, majd a bécsújhelyi püspök utasítására a bécsújhelyi jezsuita templomba szállították.⁴⁶ A kép története mintegy elővételezi a pócsi képpel kapcsolatos eseményeket, s egyben jelzi azokat a hiányzó feltételeket, amelyek jelenléte 15 év múlva lehetővé tette a pócsi kép átfogó tiszteletének kialakulását.

Az I. Lipót császár által 1697-ben Bécsbe vitetett pócsi kegykép az egész Habsburg-birodalomban törökellenes szimbólummá, számos magyarországi és külföldi másolatainak egy része pedig maga is zárandoklatok elindítójává vált. A pócsi kép császári parancsra történő Bécsbe szállítása jól mutatja a zárandoklatok fellendítésében megnyilvánuló politikai, dinasztikus érdek érvényesülését, amely kíváncsnak tartotta a kegykép tiszteletének birodalmi szintre emelését, s ugyanezzel a lépéssel megakadályozta a kegykép nemzeti szimbólummá válását. A könnyezés évfordulóját Bécsben minden évben több napos ünnepségsorozat keretében, felvonulással és prédikációval ülték meg, a mirákulum-feljegyzések (csodás gyógyulások jegyzékei) szerint a képet Magyarországról is számosan felkeresték.⁴⁷ A bécsi trinitáriusok templomának „kalászos” feszülete 1708-ban az erdélyi Nagyszebenből került oda és vált zárandoklatok központjává. A szebeni faragóműhelyből származó, késő gótikus stílusú,⁴⁸ föltehetően a protestánsok elől elrejtett feszületet a legenda szerint 1699-ben „találták” Nagyszebenben, amit aztán az erdélyi kommandáns feleségének, Dorothea Rabutin grófnőnek ajándékoztak. A grófnő Bécsbe való visszatérésük után 1708-ban a feszületet a trinitáriusoknak adta, ahol az 1725-ben kiadott mirákulumos könyv tanúsága szerint már a következő évtől kezdve csodatévő híre volt.⁴⁹ A feltalálási legendára való utalásként Bécsben a feszület tövéhez kalászokra emlékeztető összefont pálmaágat helyeztek, s ezért az a „kalászos Krisztus” elnevezést kapta. A feszületről számos másolat készült, amelyek a trinitáriusok révén Magyarországon, Csehországban és Ausztriában egyaránt elterjedtek, közülük néhány csodatévő hírbe került.⁵⁰ A kultusztárgyak csereforgalma mellett a zárandoklatok kulturális közvetítő szerepének másik fontos mutatója a zárandokhelyekhez kapcsolódó legendaanyag. Az ausztriai kegyhelyek legendáinak magyarországi kisugárzására később fogjuk idézni a máriacelli előképek nyomán létrejövő dömlöki legendaanyagot, ezzel párhuzamosan a kelet-ausztriai zárandokhelyek közül is többnek a legendájában szerepel valamilyen Magyarországhoz kapcsolódó motívum. Így például a deutschaltenburgi legenda egyik változata szerint a templomot Szt. István király építtette fogadalomból megvadult lova miatt, egy másik változat szerint köszönetként emeltette, mert az ellenséges sereg kardcsapás nélkül elvonult.⁵¹ Ez utóbbi motívum minden valószínűség szerint II. Konrád császár támadásával áll összefüggésben, mellyel kapcsolatban a harc nélkül elvonuló sereg motívuma másokkal kiegészítve a barokk kori példázatgyűjteményekben is előfordul.⁵² A határon fekvő Wolfsthal legendája szerint a kegyszobrot egy magyar nemes készítette fogadalomból.⁵³ A mozgó (élő) kultusztárgy legendamotívumával kapcsolódik össze a magyar vonatkozású motívum a stájerországi Lebing és a bécsi Szt. Klára klarissza kolostor legendájában. Lebingben a motívum a kuruc csapatok megjelenésével függ össze: amikor a környéken a

„magyar lázadók” a templom három oltárát lerontották és a kegyszobrot is le akarták venni, a szobor feléjük fordult, mire ők megijedtek és elmenekültek.⁵⁴ A bécsi klarissza kolostor egyik kultusztárgya egy feszület, amely a legenda szerint Győr 1594-es török általi meghódításakor az ott eltemetett Erzsébet császárnő oratóriuma felé fordult.⁵⁵

A bécs melletti Mariabrunn legendaanyagának magyar vonatkozású motívumainál kísérletet tettünk a legenda történeti rétegeinek szétválasztására. A kegyhelyről a helyet gondozó sarutlan ágostonrendiek által a 17. század végén kiadott mirákulumos könyv legendája a kegyszobor kútban történő csodás megtalálását 1490-ben Maximilián főherceg által Mátyás király ausztriai hadjáratával hozza összefüggésbe.⁵⁶ A 18. század elején a legenda tovább bővül azzal az ugyancsak magyar vonatkozású motívummal, amely szerint a szobrot először Gizella, István király felesége találta meg a kútban, s a helyszínen kápolnát építtetett.⁵⁷ Így a szobor Maximilián-féle megtalálása másodikká alakult át, s ettől kezdve a Gizella-motívum szerves része a kegyhely legendájának, a szöveges forrásokon kívül⁵⁸ a legendát megjelenítő olajfestmények és freskók is ábrázolják. A Gizella-motívumnak ez a feltűnése és összekapcsolódása a csodás megtalálás motívumával részben ennek korábbi meglétével, részben Gizellának a nem túlságosan távoli Tulln városában való tartózkodásával, illetve az ekörül kialakult legendakörrel hozható összefüggésbe. Ezek a példák arra utalnak, hogy az ausztriai zarándokhelyek legendáinak magyar vonatkozású motívumai általában történeti valóságmaggal rendelkeznek, amelyek aktualizálódva a legendaszerveződés sajátosságainak megfelelően összekapcsolódnak más vándormotívumokkal, és az adott helyre jellemző, a kultuszt serkentő önálló legendakör kialakulását segítik elő.

A legendamotívumok közvetítésére utalnak azok a példák, amikor a különböző osztrák–magyar közös katonai vállalkozások jelentősebb eseményeit a legendák allegorikus–szimbolikus értelmezése meghatározott kegyképekkel eszmei kapcsolatba hozza. Az ellenfél többnyire a török, ritkábban a kuruc csapatok, a leggyakoribb motívum a kép könnyezése, vagy levegőben való föltűnése. Így például a pócsi kép könnyezése az 1697-es hegyaljai kuruc fölkelést jelzi előre,⁵⁹ ugyanakkor a kép, miként a győri is, a törökön aratott zentai győzelem (1697) szimbólumává válik.⁶⁰ A könnyezés motívuma a kultuszt kiváltó döntő mozzanat a később Gyulafehérvárra került csiprováci kép esetében is, amely a korabeli értelmezés szerint az ortodox bolgárok árulását jelezte előre a török ellen I. Lipóttal szövetkezett katolikus bolgárokkal szemben.⁶¹ A nagyszombati könnyezés vizsgálati jegyzőkönyve rögzíti azt a motívumot, amely szerint a kép állítólag már a törökkel vívott győztes párkányi csata (1683) napján is könnyezett.⁶² A zentai csatához a győri kép könnyezése és a pócsi könnyezése, illetve lebegése mellett a szegedi kegykép föltűnése kapcsolódik.⁶³ A pétervárad Havi Boldogasszony kegykép egyik legendavariánsa szerint a kép a pétervárad csata napján, 1716. aug. 5-én a törökök rémületére havasan tűnt föl,⁶⁴ a másik változat szerint amikor Savoyai Eugén elveszettnek látta a harcot, a kép előtt könyörgött, erre sűrű hó kezdett hullani, ami eltakarta a keresztény seregeket és ezzel győzelemhez segítette őket.⁶⁵ A kép levegőben való feltűnésének motívuma katonai eseménnyel összekapcsolódva előfordul a máriamakki képpel kapcsolatban is. Az 1737-ben végzett egyházi vizsgálatok során többek között elmondták, hogy

Buda 1686-ban történt felszabadításakor a bizonyos tölgyfa fölött, amelyen 1732-ben Mária képét fogadalomból elhelyezték, feltűnt Mária képe.⁶⁶ A könnyezés és a levegőben való feltűnés motívumai különböző hadi eseményekkel összekapcsolódva a töröktől veszélyeztetett területeken mindenütt megtalálhatók, ezért nem dönthető el egyértelműen, hogy ezeknél a motívumoknál a magyar vagy az osztrák az átadó, illetve az átvevő fél. Hasonló a helyzet a törökök által egy templom felrobbantására küldött gyertya vándormotívumával, ami több osztrák búcsújáráshellyel, így Máriacellel kapcsolatban is ismert, újabban pedig a szentgotthárdi csata (1664) színhelyén emelt templommal összefüggésben a magyarországi szlovén néphagyományban is felbukkant.⁶⁷ Tekintettel a zarándokhelyek legenda-elosztó szerepére, csak feltételezhetjük, hogy a Máriacellebe gyakran elzarándokoló szlovének a kegyhelyről hozták magukkal a motívumot, amely idővel az új szentgotthárdi templomhoz is hozzákapcsolódott. A kegyhelyek további legendamotívumainak átadása-átvétele, terjedési iránya további vizsgálatot igényel.⁶⁸

A benne szereplő osztrák személyek miatt ide tartozik három észak-, illetve nyugat-dunántúli kegyhely eredetlegendája, amelyek az elbeszélte csodás gyógyulások révén, a zarándoklatok elindulásának döntő tényezői. A sümegi legenda főszereplője egy beteg bécsi asszony, akinek álmában háromszor megjelenik Mária egy előtte ismeretlen faragott képe. Az asszony a kép keresésére indul, majd a harmadik jelenés Sümegre irányítja, ahol megtalálja a keresett ábrázolást, misét mondat előtte és meggyógyul.⁶⁹ A sümegi kegyzobornak azelőtt semmiféle tisztelete nem volt, a zarándoklatok ezután kezdődnek. A tétszentkúti legenda szerint a hely forrásánál Ailers Keresztély császári kapitány keresett és talált gyógyulást, aki hálából kápolnát építtetett, s a kultusz ettől kezdve erőteljesen fellendül.⁷⁰ A vátszentkúti hely legendaanyagában az álomban kapott utasítás motívuma egy bécsújárási asszony fiának csodás gyógyulásával kapcsolódik össze.⁷¹ Mindezekben a legendákban a csodás gyógyulás motívuma részben a kegyhely eredetlegendájává válva a kultusz kialakulásában meghatározó szerepet játszott, amiben minden valószínűség szerint döntő jelentősége van a legendákban szereplő személyek idegen, távoli származásának.

Mirákulumos könyvek, búcsús képek, ponyvafüzetek

A nyomtatott mirákulumos könyvek, a búcsús képek és a búcsújárással kapcsolatos szöveganyagot tartalmazó ponyvafüzetek nemcsak a zarándoklatok fontos forrásai, hanem a kultusz kialakulásában jelentős szerepet játszó kiadványcsoportok is egyben. Ezeknek a forráscsoportoknak a beható vizsgálata rávilágít arra, hogy magyarországi elterjedésükben és megjelenési formájuk kialakulásában az ausztriai előképek meghatározóak voltak, így közvetve az osztrák kulturális hatások terjedési csatornáinak a magyarországi zarándoklatokra gyakorolt jelentőségéről tanúskodnak.

A magyarországi kegyhelyekhez kapcsolódó mirákulumos könyvek műfaji sajátosságai, a kéziratok előzmények és a nyomtatott mirákulumos könyvek egymáshoz való viszonya lényegében megegyeznek a délnémet-osztrák területek hasonló forráscsoportjának adottságaival.⁷² A keletkezési és kiadási körülmények vizsgálata azt mutatja, hogy míg az ausztriai búcsújáró helyekhez kapcsolódó mirákulumos könyvek virágkorát kb. 1680–1770 közé teszi a kutatás,⁷³ Magyarországon a kialakulás

időszaka a 17. század második felére esik, a mirákulumos könyvek virágkora a 18. századon át folyamatosan tart, hanyatlási periódusa pedig a 19. század elejétől a század közepéig húzódik. A mirákulumos könyvek egy része nem Magyarországon, hanem elsősorban Ausztriában és Olaszországban jelent meg. Külföldön elsősorban azok a kiadványok láttak napvilágot, amelyek a megjelenési hellyel azonos, rendszerint az ország határvidékein található tájegységek kegyhelyeihez kapcsolódnak. Ezeknek a kiadványoknak a nagyobb része a 17. században, kisebb része a 18. század első harmadában került kinyomtatásra, ezért a külföldi megjelenés egyik okát a kegyhely és a megjelenési hely földrajzi közelségén kívül a megfelelő technikai felkészültségű magyarországi nyomdák hiányában kereshetjük.

A külföldi nyomdák szerepét a mirákulumos könyvek előállításában a 18. század elejétől kezdve fokozatosan a magyarországi nyomdák veszik át. Az olasz befolyás alatt álló dalmát tengerpart híres kegyhelyéhez, Terzátóhoz kapcsolódó kiadványok Velencében és Udinében jelentek meg,⁷⁴ Bécsben és Bécsújhelyen jórészt a Nyugat- és Északnyugat-Magyarországon lévő kegyhelyek mirákulumos könyvei láttak napvilágot. Az osztrák nyomdák közül a Voigt Leopold által vezetett bécsi egyetemi nyomda az egyetlen, amely magyar nyelvű mirákulumos könyvet adott ki 1698-ban a boldogasszonyi kegyhelyről, miután 1679-ben latin, 1697-ben német nyelven ugyanarról a helyről kettőt már megjelentetett, s még ugyanebben az évben egy Szlovákiában használt cseh nyelvű kiadványt is készített.⁷⁵ Bécsben további két nyomda vállalkozott magyarországi kegyhelyhez kapcsolódó mirákulumos könyv kiadására: 1661-ben Matthaeus Cosmerovius udvari nyomdász Máriavölgyről,⁷⁶ 1716-ban pedig Andreas Heydinger, az egyetemi nyomda nyomdásza Kismartonról adott ki egy-egy munkát.⁷⁷ Bécsújhelyen 1714-ben az egy évvel korábban még Kismartonban működő Johann Baptist Hübschlin örököse jelentetett meg egy máriavölgyi könyvet,⁷⁸ 1732-ben Samuel Müller egy kismartoni könyvet adott ki,⁷⁹ Grácban pedig 1672-ben Ferdinandus Widmanstadius örököseinél egy zágrábremetei könyv látott napvilágot.⁸⁰

Szembetűnő, hogy míg a magyarországi nyomdák közül több mirákulumos könyv kiadására főként azok vállalkoztak, amelyek mögött egyházi, rendi támogatás állt, az osztrák nyomdák között elsősorban magánnyomdákat találunk. A nyomtatott mirákulumos könyvek térbeli megoszlását vizsgálva figyelemre méltó, hogy a nyugat- és északnyugat-magyarországi zarándokhelyekről nagyobb számban jelentek meg ilyen kiadványok, mint az ország többi részének kegyhelyeiről, s elsősorban ugyanitt találkoztunk egy kegyhellyel kapcsolatban több önálló kiadvánnyal, új, néha más nyelvű kiadással, illetve kiadváltozattal (Máriavölgy,⁸¹ Sasvár⁸²). A nagyobb zarándokhelyeken rendszeresen három, sőt négy nyelven mondott búcsús prédikációkhoz hasonlóan a mirákulumos könyvek nyelvi megoszlása megközelítő hűséggel tükrözi annak a területnek az etnikai összetételét, amely az adott kegyhely szűkebb vagy tágabb vonzáskörzetébe tartozott. Így a Nyugat-Dunántúl kegyhelyeinél a latin mellett elsősorban német, kisebb részben magyar és cseh, illetve szlovák nyelven jelentek meg a kiadványok, Északnyugat-Magyarországon a latin, német, magyar és szlovák nyelvű munkák kb. egyenlő arányban szerepelnek.

A magyarországi kegyhelyek nyomtatott mirákulumos könyveinek címadása néhány esetben osztrák mirákulumos könyvek címeinek toposz-szerű átvételét mu-

tatja.⁸³ A mirákulumos könyvek szerkezeti vizsgálata arra utal, hogy a bajor–osztrák területek mirákulumos könyveinek főbb típusai kevés kivétellel Magyarországon is megtalálhatók.⁸⁴

Mindezek alapján megállapítható, hogy a mirákulumos könyvek magyarországi elterjedése szoros kapcsolatban áll a kiadványtípus európai, közelebbről osztrák megjelenésével. Ausztriához viszonyítva a barokk kori mirákulumos könyveket Magyarországon bizonyos megkésettség jellemzi, melynek okát kereshetjük egyrészt a reformáció erőteljes jelentkezésében, amely egy időre például német területen is törést okozott a kiadványtípus történetében, másrészt a török tartós jelenlétében, amely a középkori zárandokhelyek nagy részét elpusztította, illetve egy időre nehezen megközelíthetővé tette, s így a mirákulumszövegek feljegyzésének hagyományát is megszakította. Nem véletlen, hogy az első mirákulumos könyvek csaknem kizárólag olyan kegyhelyekhez kapcsolódnak, amelyek a töröktől mentes vagy csak alkalmoszerűen megbolygatott területeken fekszenek. Másfelől lényegében ugyanezek a területek voltak a legközvetlenebbül kitéve a nyugat és dél felől érkező bajor–osztrák, illetve olasz kulturális hatásoknak, ami mutatja ezeknek a területeknek a kiadványtípus magyarországi elterjedésében játszott közvetítő szerepét. Ezen kívül számos további adattal rendelkezünk arról, hogy a külföldi, elsősorban ausztriai búcsújáró helyek kéziratos vagy nyomtatott mirákulumos könyvei rendi kapcsolatok révén Magyarországon is ismertek voltak vagy más magyar vonatkozással rendelkeztek.⁸⁵ Erre utal, hogy több külföldi búcsújáróhely mirákulumos könyve magyar nyelven is megjelent,⁸⁶ hogy külföldi kegyhely latin nyelvű mirákulumos könyvét rendi kapcsolatok révén Magyarországon nyomtatták ki,⁸⁷ vagy hogy ilyen könyv magyarországi rendi könyvtárban is fellelhető volt.⁸⁸ Mindezek az adatok a nemzetközi kapcsolatok mellett a szerzetesrendek szerepét is aláhúzzák a kiadványtípus magyarországi elterjedésében.

A mirákulumos könyvek mellett a kultusz másik fontos közvetítő csatornáit és egyben a zárandoklatok indikátorait a búcsús képek. Ezek vizsgálatánál a figyelmet az összehasonlítás kedvéért azokra az imalapokra, címlapokra, címlapelőzőkékre, könyvillusztrációkra, ponyvafüzet címlaplapokra stb. is kiterjesztettük, amelyeken a kegyképek különböző tartalmú szövegekkel együtt jelennek meg, s részben eltérő funkciót teljesítenek, de a rajtuk látható, adott kegyhelyhez kapcsolódó ábrázolás az eredeti összefüggéstől elszakadva gyakran más kontextusban is előfordult, s ugyanaz a metszet vagy változata például szetképként és címlapelőzőékként egyaránt megjelent.⁸⁹ A búcsús képet készítő metszők működési helyei azt mutatják, hogy a képek előállításában a legnagyobb szerepet a külföldön élő és működő, valamint az egy ideig Magyarországon működő mesterek játszották. A külföldi rézmetsző központok közül messze kiemelkedik Ausztria, ezen belül is Bécs jelentősége: itt dolgozik az összes ismert metszőnek (metszőműhelynek) több, mint a fele. A 17. század második felében két Bécsben működő metsző fordul elő az anyagban,⁹⁰ számuk a 18. század első felében jelentősen emelkedik,⁹¹ a század közepén tovább nő,⁹² majd a 18. század második felében körülbelül ugyanannyi mestert vehetünk számba, mint a század első felében.⁹³ Bécs mellett Ausztriában Grác szerepel fontos előállító központként, ahonnan a 17. században J. C. Mannasser, a 18. században a Kauperz-család tagjai mellett B.J. Hermann és M. Weinmann neve fordul elő. Délnémet területről egyedül

Augsburg van képviselve két metszővel, illetve metszőpárossal,⁹⁴ Itáliából a Tesino-völgyi Bassano és Velence fordul elő egy-egy mesterrel, illetve műhellyel.⁹⁵ Az egy ideig Magyarországon működő külföldi mesterek közül is több Bécs kisugárzó szerepét erősíti.⁹⁶ A mesterek működési helye és az ábrázolt helyek összevetéséből kitűnik, hogy a nagyobb metszőközpontokhoz közeli területeken, így elsősorban a Bécshez közeli Nyugat–Dunántúlon lévő kultuszhelyek közül a kisebbek is viszonylag jól el voltak látva ezekkel a képekkel, míg az előállítási központoktól távolabb fekvő kultuszhelyek közül rendszerint csak az igazán jelentősekről készült nagyobb számú ábrázolás. A külföldi mesterek közül az általuk készített lapok száma alapján kiemelkedik a Bécsben dolgozó frankfurti származású M. Greischer, aki Eszterházy Pál megrendelésére a herceg Máriakegyképekről szóló munkájának illusztrációit metszette rézbe, melyek közül 12 magyarországi kegyhelyhez kapcsolódik.⁹⁷ Az 1690-ben napvilágot látott kiadvány címlapelőzőkének Eszterházy-címere alatti felirat szerint ez a metszet Kismartonban készült, így feltételezhető, hogy Greischer a többi illusztrációt is ott készítette. A Bécsben működő rézmetszők közül a 18. század első felében nagyobb számú ábrázolással van képviselve F. L. Schmitner, aki a nyugati országrész több kegyhelyén kívül néhány távolabbi kisebb és nagyobb helyről is készített ábrázolást. Schmitner mellett a másik legtöbb képpel szereplő bécsi metsző J. Ch. Winkler, aki az ország legkülönbözőbb részein, egymástól nagy távolságra található kegyhelyekről készített metszeteket. Az osztrák műhelyek közül kiemelkedik még a gráci Kauperz család tevékenysége. A családnak több, csak részben azonosítható tagja⁹⁸ készített elsősorban dél- és nyugat-magyarországi kegyhelyek számára búcsús képeket.

A külföldi metszők közül csak kevésnek volt lehetősége az ábrázolni kívánt helyek személyes felkeresésére, így munkájukhoz különböző előképekhez folyamodtak. Így például a máriabesnyői kapucinus rendház superiorja 1767-ben Hyacintus testvért bízta meg a kegyszobor lerajzolásával, hogy a rajzot rézbe metszés céljából J. Ch. Winklernek Bécsbe küldjék. Winkler a rézbe metszésért 2 florenust, a 800 példányban elküldött képekért pedig 5 florenust kért, amit a rendház alapítójának és jótevőjének felesége fizetett ki.⁹⁹ Winkler a metszeten már nem tüntette fel az előképül szolgáló rajz készítőjének nevét, s munkáján a személyes élmény hiánya jól érezhető. Ezzel szemben például a bécsi Th. Bohacz föltehetően Koptik Odó dömölki apát megbízásából 1752. márc. 27-től tíz napig Dömölkön időzött,¹⁰⁰ az általa készített dömölki ábrázolásoknak tehát személyes élmény szolgált alapul.

A búcsús képek mestereinek áttekintése lehetőséget ad az összehasonlításra az osztrák területek szentképkészítésével. Ahogy Ausztriában a 17. század első felében németalföldi mesterek uralják a szentképkészítés területét, akikhez a század második és a 18. század első felében részben Magyarországnak is dolgozó délnémet mesterek csatlakoznak,¹⁰¹ úgy a műfaj megjelenése a 17. század közepén Magyarországon is külföldi, osztrák, délnémet, és olasz mestereknek köszönhető. Az osztrák mestereknek a jelentős számú külföldi grafikus egészen a 17–18. század fordulójáig megnehezítette a hazai piac megszerzését, a 18. század első felében azonban már több jelentős osztrák metszővel is találkozunk, akik csakhamar a magyarországi kegyhelyeknek is dolgozni kezdenek. Ezzel egy időben a délnémet mesterek közül többen Bécsbe költöztek, ugyanígy nálunk is megfigyelhető a külföldi (bécsi, prágai, lengyel-

országi, augsburgi) mesterek rövidebb–hosszabb ideig tartó magyarországi működése. A 18. század második felében Ausztriában az osztrák mesterek szerepe tovább nő, ezzel párhuzamosan a külföldi metszők továbbra is fennálló túlsúlya mellett a század közepétől Magyarországon is megnövekszik a hazai előállítású képek jelentősége.

A búcsús képek ikonográfiájának, a motivikus összefüggéseknek és a stílusnak a vizsgálata azt mutatja, hogy — a mennyiségi különbséget, az ábrázolások valamivel későbbi magyarországi megjelenését és a kegyhelyek patrónusainak eltérő arányából adódó tartalmi különbségeket figyelmen kívül hagyva — nincs lényegbevágó tartalmi, formai és színvonalbeli eltérés a bajor–osztrák területek kegyhelyeinek és a magyarországi zarándokhelyeknek a képanyaga között, még ha az olyan kiemelkedő kvalitású mesterekhez hasonló metszők, mint például a bajor udvari rézmetsző J. A. Zimmermann¹⁰² munkáit a magyar anyagban hiába is keressük. Egyes esetekben pontos motivikus megfelelést is találunk, mint például annál a Kauperz szignálású dörmölki lapnál, amely a kegyszobrot az egyik szignálatlan máriacelli búcsús képhez hasonlóan rózsakehelyből kinőve ábrázolja.¹⁰³

A legváltozatosabb ábrázolások minden kétséget kizáróan a legismertebb magyarországi eredetű kegyképről, a máriapócsiról készültek.¹⁰⁴ Ennek egyik oka az, hogy tulajdonképpen két kegyképről van szó: az egyik 1696-os könnyezése után Pócsról Bécsbe került, a másikat Máriapócson őrzik, amely 1715-ben ugyancsak könnyezett. (A két kegykép nem teljesen azonos: mindkettő Hodigitria típusú, de a bécsi képen a gyermek Jézus virágot, a máriapócsin pedig könyvet tart a kezében.) Másrészt a pócsi kép Bécsbe vitele, kultuszának dinasztikus támogatása és eszmei kapcsolatba kerülése különböző történeti eseményekkel egyaránt hozzájárult ahhoz, hogy számos jelentős kvalitású külföldi, elsősorban bécsi, majd a külföldi érdeklődés csökkenésével a 18. század második felében több magyarországi metsző készített különböző alkalomból ábrázolást a kegyképről, ami egymástól nagymértékben eltérő kompozíciókat eredményezett. A két kegykép eszmei egységére és a kegyképábrázolások keletkezési folyamatára utal, hogy több olyan ábrázolás is készült, amely a bécsi „pócsi Mária” képet jeleníti meg, a kép alatt azonban a máriapócsi bazilika látható, vagy a felirat utal a második pócsi könnyezésre. A lapok közül több — különböző mellékmotívumok (fegyverek, török zászlók, birodalmi sasok, Bécs vedutája, I. Lipót császár és Eleonóra császárné alakja stb.) vagy a kép Bécsbe vitelének jubileumára utaló felirat révén — a kegykép hadászati vonatkozását dinasztikus kapcsolatait hangsúlyozza. Az egyik metszet a máriapócsi és a kolozsvári kegyképet allegorikus kompozícióba foglalva ábrázolja, amely a felekezetek egységének eszméje mellett az ország területi egysége helyreállításának, Magyarország és Erdély egyesítésének gondolatát jeleníti meg. Ez az ábrázolás először Pázmány Péter imádságos könyvének 1701-es kiadásában jelenik meg, majd a kompozíciónak a 18. század közepéig még két szentképváltozatáról tudunk, ami utal az eszmének a szélesebb rétegek körében való ismertségére.¹⁰⁵ Mivel a bécsi udvar és az erdélyi protestánsok nem kívánták az ország egyesítését, a kompozíció Habsburg és protestáns ellenes tendenciát, politikai nézetkülönbséget is kifejez, s ezzel mintegy előre jelzi azt a más forrásokból is ismert folyamatot, melynek során a korábban Habsburg–hű katolikus

magyar főurak többek között az ország kormányzásának eltérő megítélése miatt szembe fordultak a bécsi udvarral.

Legnagyobb számú ábrázolás a sasvári kegyhelyről áll rendelkezésre, ami a kegyhely dinasztikus támogatásán kívül azzal magyarázható, hogy a kegyhely keletkezése körülbelül egybeesett a búcsús képek készítésének fellendülésével az 1730-as, 1740-es években.¹⁰⁶ Ezeken az ábrázolásokon a nagyszámú német nyelvű felirat mellett egyetlen magyar nyelvű felirattal sem találkozunk, ami a készítő mesterek származásán kívül azt is mutatja, hogy a kegyhely zarándokai között az osztrák, valamint a morva és a szlovák mellett a magyar etnikum kisebbségben lehetett. A lapok közül néhány az eredeti és a Mária Terézia nemtetszése miatt 1770-ben átépített sasvári főoltár kompozícióját is bemutatja.

A zarándoklatok harmadik fontos közvetítő csatornái, a kegyhelyekhez kapcsolódó énekszöveget tartalmazó ponyvafüzetek először a 18. század első felében, többségükben német nyelven a nyugat-magyarországi kegyhelyeknél jelennek meg, míg a magyar és más nyelvű ponyvafüzetek csak a 18. század végén tűnnek fel nagyobb számban, ami már önmagában is mutatja a kiadványforma elterjedési irányát. Német nyelvű búcsújáró énekeket tartalmazó ponyvakiadványokat a 18. században három nyugat-dunántúli kegyhelyről ismerünk, szövegeik általában nemcsak egy kiadványban fordulnak elő, hanem más-más szövegekkel párosítva két vagy több ponyvafüzetben is megtalálhatók. Több énekszöveg hangsúlyozza, hogy a kegyhely Magyarországon található, ami egyrészt a határon túli ausztriai zarándokoknak volt fontos utalás, másrészt a kiadványok egy része a határon túli nyomdákban készült. A Kismartonhoz kapcsolódó ponyvafüzetek közül az egyikben található énekszöveg megemlíti, hogy a hely Eszterházy-birtok, egy másik szöveg többek között a császár trónjának és Bécs városának oltalmát kéri.¹⁰⁷ Az 1715-ben Bécsújhelyen megjelent kismartoni ponyvafüzetben található két éneket a címlap szerint Sebastian Gindl udvari tenorista komponálta.¹⁰⁸ A stotzingi kegyszobor átvitele körüli időben, föltehetően 1745-ben, Bécsújhelyen kiadott ponyvafüzet három énekszöveget tartalmaz, melyek közül kettő a Mária (a kegyszobor) mint pásztorlány metaforára épül, a harmadik többek között a császárnő védelméért és a patrónus Eszterházy Antal megtartásáért könyörög.¹⁰⁹ A harmadik német nyelvű ponyvafüzettel rendelkező nyugat-magyarországi kegyhely Dömölk, itt a füzetek minden valószínűség szerint a magyarul nem tudó, németül és latinul viszont kitűnően verselő Koptik Odó dömölki apát kezdeményezésére jelentek meg a kegyszobor átvitele körüli években.¹¹⁰ Mindezek a kiadványok elsősorban a határ két oldalán élő német anyanyelvű lakosság igényeit szolgálták. A 18–19. század fordulójától megfigyelhető, hogy a kisebb magyarországi kegyhelyek énekanyagának összeállítói egy nagyobb ausztriai kegyhely már meglévő szövegeit veszik át a ponyvakiadványokba, ami az átvételen túl tükrözi a nagyobb helyek körül kialakult énekkörök lassú felbomlását is. Így például a máriacelli búcsúzó énekek közül egyet Máriagyüdre, egy másikat pedig Kismartonra alkalmaztak.¹¹¹

Máriacell

Az ausztriai búcsújáró helyek közül a magyarországi zarándoklatok történetében a legjelentősebb szerepet Máriacell játszotta.¹¹² A Közép–Európa legnagyobb, a Habsburg–birodalom minden etnikumát összekapcsoló zarándokhelynek számító Máriacell jelentősége a magyarországi zarándoklatokban Nagy Lajos királynak a kegyhelyhez fűződő, itt nem részletezhető szoros viszonyára nyúlik vissza. A hely szerepének barokk kori felívelése a Habsburg–ház tagjainak folyamatos támogatásával, közelebbről pedig a kegytemplom 1644-ben kezdődő és kereken negyven évig tartó újjáépítésével függ össze. Ekkor, a 17. század közepén ragadhatók meg a magyarországi egyházi társadalom felső és középső rétegének, valamint a világi főnemességnek első barokk kori máriacelli kapcsolatai. A főpapi rétegből elsőként Püsky János kalocsai érsek tűnik föl 1649-ben, aki a töröktől való megmeneküléséért arany szívvvel ékes arany táblát vitt a kegyhelyre.¹¹³ A főpapi réteg máriacelli zarándoklataihoz a döntő ösztönzést Szelepcsényi György esztergomi érsek szoros máriacelli kapcsolatai adták: az érsek 1672-ben az épülő kegytemplom egyik oldalkápolnájában oltárt emeltetett Szt. László király tiszteletére, több alkalommal járt a kegyhelyen,¹¹⁴ személyesen¹¹⁵ és végrendeletileg¹¹⁶ egyaránt értékes adományokat adott, végül 1685-ben az általa alapított oltár közelébe temettette magát.¹¹⁷ Az 1670-es évek közepétől kezdve sűrűsödnek a különböző, elsősorban dunántúli és északnyugat–magyarországi egyházmegyék püspökeinek,¹¹⁸ kanonokjainak,¹¹⁹ valamint a szerzetesi kolostorok apátjainak¹²⁰ részben évenként ismétlődő látogatásai, amihez a világi főnemesség zarándoklatai társulnak. A világi nemességhez kapcsolódó első ismert barokk kori megnyilvánulás Zichy Pál veszprémi kapitány, aransarkantyús vitéz fogadalmi képe 1624-ből, amit a felajánló Bethlen Gábor fogságából való szerencsés megmeneküléséért adományozott.¹²¹ A 17. század közepétől kezdve egymást érik az Erdődy,¹²² a Nádasdy,¹²³ a Draskovich,¹²⁴ a Csáky¹²⁵ családok tagjainak zarándoklatai, adományai, kápolnaalapításai. A legelső rétegeket is érintő, átfogó hatása az Eszterházy család tagjai, ezen belül is elsősorban Eszterházy Pál nádor és két felesége máriacelli kapcsolatainak volt.

Eszterházy Pál először 1665-ben tűnik föl a máriacelli forrásokban, amikor első feleségével, Eszterházy Orsolyával és öt gyermekével a rózsafüzér társulat tagja lesz.¹²⁶ 1680-ban feleségével együtt Szt. Katalin tiszteletére oltárt emeltet a máriacelli kegytemplomban,¹²⁷ ugyanebben az évben útban Máriacellbe jelentős területet adományoz a lilienfeldi apátságnak.¹²⁸ Ezzel megvetette az alapját a néhány év múlva beinduló tömeges zarándoklatok szíves fogadtatásának az út egyik fontos állomáshelyén, amint ezt többek között a lilienfeldi Szt. József társulat számos, a 18. század közepén Magyarországról beiratkozott tagja tanúsítja.¹²⁹ 1688-ban Eszterházy második felesége, Thököly Éva egy csecsemőt ábrázoló adományt ajánl fel,¹³⁰ majd a következő évben Fraknó és Kismarton Bécs 1683-as török ostromakor való szerencsés megmeneküléséért egy nagyméretű hálaképet adományoznak.¹³¹ A következő években a kegyuraság alá tartozó településeken Eszterházy megszervezi a máriacelli zarándoklatokat,¹³² melynek tetőpontja a szalánkeméni győzelemért hálát adó, 1691-ben általa vezetett, színjátékszerű elemekkel, zenekísérettel bevonuló nagy má-

riacelli processzió.¹³³ Itt a 8765 résztvevő többsége a nyugat-magyarországi Eszterházy-uradalmakból jött.¹³⁴ Ettől kezdve ezek a Kismartonból induló processziók évenként megismétlődtek,¹³⁵ s mintegy előképei voltak a területen Máriacellbe és a kisebb magyarországi búcsújáró helyekre (Loreto, Stotzing stb.) vezetett közösségi zárandoklatoknak. Ezeket a zárandoklatokat a máriacelli nyomtatott mirákulumos könyvek külön kiemelik, és hangsúlyozzák, hogy nagymértékben hozzájárulnak a hely hírnevének növekedéséhez.¹³⁶ Eszterházy ezután is minden útja alkalmával értékes adományokat ajándékozik a kegyhelynek.¹³⁷ 1707-ben 55. alkalommal keresi fel Máriacellt, s még a halála előtti évben is megjelenik.¹³⁸ A 18. század első három évtizedében tovább folytatódik az egyházi felső és középső rétegek máriacelli zárandoklatainak sorozata, megfigyelhető azonban, hogy a főpapság szerepét¹³⁹ fokozatosan a középső egyházi réteg veszi át,¹⁴⁰ a 18. század közepén a források szerint ennek részvétele is csökkenni látszik. A főnemesség köreiből a 17. század második feléből már ismert családokhoz (Eszterházy,¹⁴¹ Nádasdy,¹⁴² Erdődy,¹⁴³ Zichy¹⁴⁴) a 18. század elején néhány újabb, magyarországi és erdélyi nemesi család (Korniss,¹⁴⁵ Koháry,¹⁴⁶ Maholányi,¹⁴⁷ Pálffy,¹⁴⁸ Szentiványi,¹⁴⁹ Bornemissza,¹⁵⁰ Szirmay¹⁵¹) csatlakozik, a 18. század közepén azonban ők is elmaradnak a kegyhelyről. Számottevő szerepe ezeknek a rétegeknek majd csak a II. József utáni időszakban lesz ismét, amikor az egyházi vezető réteg¹⁵² a dinasztia¹⁵³ által és a vezető főúri családok¹⁵⁴ többnyire nőtágjainak¹⁵⁵ adományaitól támogatva részben eredményes kísérletet tesz a máriacelli zárandoklatok újjáélesztésére.

A felső társadalmi réteg máriacelli kapcsolatainál azért volt érdemes hosszabban elidőzni, mivel megítélésünk szerint ezek a kapcsolatok nemcsak a Máriacellbe vezetett, hanem a magyarországi zárandoklatok története szempontjából is meghatározó jelentőségűek. Az egyházi és a világi felső rétegek máriacelli kultuszának alakulása tükrözi azt a folyamatot, melynek során ezek a rétegek a 17. század második és a 18. század első felében számos ösztönzést közvetítettek a magyarországi búcsújáróhelyek és zárandoklatok kialakulásához. A 18. század közepétől kezdve ez a szerepük fokozatosan csökken, hogy a 19. század elején a megváltozott körülmények között részben ismét aktualizálódjon és hozzájáruljon a vallásos élet neobarokk restaurációjához.

A középső és alsó rétegek máriacelli zárandoklatainak megragadása érdekében a mirákulumos könyvekhez és a processziók feljegyzéseihez kell fordulnunk. (4. térkép) A 17. század második és a 18. század első feléből származó, korántsem teljes adatanyag¹⁵⁶ térképre vetítéséből kitűnik, hogy Máriacell magyarországi hatása a Dunántúlra, ezen belül is elsősorban az északnyugat-dunántúli részekre, valamint Észak-Magyarország nyugati felére terjedt ki, ezen túl a kapcsolatok szórványos jellegűek és csupán az egyéni zárandoklatokkal illetve néhány város fogadalmi képeivel jellemezhetők. A Fertő tótól nyugatra és délre fekvő terület intenzív máriacelli kapcsolatait a többségében német anyanyelvű lakosságon kívül Eszterházy Pál szervező tevékenységével és ennek kisugárzó hatásával magyarázhatjuk. Rendszeres zárandoklatok azokból a nagyobb nyugat-dunántúli és észak-magyarországi városokból keresik fel Máriacellt, amelyek nagyszámú német polgársággal rendelkeznek (Pozsony, Szombathely, Kőszeg, Sopron). Egy 1678-as adat szerint a pozsonyi processzió két évenként, a szombathelyi évenként ment,¹⁵⁷ 1675-ben például a rattersdorfiak

május 22-én, a pozsonyiak és a győriek augusztus 20-án, a szombathelyiek augusztus 21-én érkeztek.¹⁵⁸ Ezek közül legnevezetesebb a jezsuiták és a Mária-társulat által vezetett pozsonyi processzió volt,¹⁵⁹ melynek ünnepélyes be- és elvonulását a nyomtatott mirákulumos könyvek is megemlítik.¹⁶⁰ Változó időpontban érkezik a soproniak zarándoklata,¹⁶¹ melyről a források 1746-ban megjegyzik, hogy a hosszú idő óta egyetlen évben sem jöttek, ekkor viszont kb. 600-an voltak.¹⁶² A II. József időszakából fennmaradt néhány nagyméretű fogadalmi kép közül több ugyancsak a magyarországi városok máriacelli kapcsolatainak jelentőségét tanúsítja. Így például a pozsonyiak 1654-ben felajánlott fogadalmi képe minden valószínűség szerint a rendszeres zarándoklatok kezdetének időpontját is jelzi.¹⁶³ Az 1666-ban felajánlott ún. selmeci kép egy selmeci aranybányász fogadalmi ajándéka.¹⁶⁴ Szeged az 1709-es pestisjárvány után egy nagyméretű képet és egy lámpát küldött,¹⁶⁵ Győr az 1763-as földrendés után egy táblaképet küldött adományként Máriacellbe.¹⁶⁶

A kisebb települések processzióinak létszáma általában 50–100 fő körül mozog, nem ritka azonban a 20–30 fős zarándoklat sem. A kisebb processziók már a 17. század végén sem mindig papi kísérettel érkeznek, ez a tendencia a 18. században tovább erősödik.¹⁶⁷ A 18. század közepén megfigyelhető a máriacelli zarándoklatok lendületének hanyatlása, 1764-ben a Nagy Lajos által adományozott ún. kincstári kegykép négy százados jubileumának évében azonban ismét több processzió érkezik Magyarországról.¹⁶⁸ Az 1770-es évektől kezdve és különösen a St. Lambrecht-i apátság 1786-os feloszlása után a máriacelli kapcsolatok jelentősége tovább csökken, a zarándoklatok azonban ekkor sem szűnnek meg teljesen, hanem a kegyhelyen mondott misékről készített feljegyzések szerint a határhoz közeli nagyobb városokra (Sopron, Kőszeg, Pozsony, Győr, Szombathely, Kismarton) korlátozódnak.¹⁶⁹

A máriacelli zarándoklatok barokk kori útvonalára korabeli forrás nem áll rendelkezésre, pontosan ismerjük viszont a Máriacell 700 éves jubileumának évében, 1857-ben rendezett országos zarándoklat útvonalát,¹⁷⁰ amelytől a kegyhely földrajzi helyzete miatt nem sokban térhetett el a 17–18. századi zarándoklatok egyik fő útvonala sem. Ekkor Scitovszky János prímás és a püspökök vezetésével a magyar nemzeti függetlenség eszméje melletti tanúságtételként Magyarországról 27 000 ember zarándokolt Máriacellbe, ami több, mint kétharmada volt a Monarchia-beli összes zarándoknak (egyedül Pozsonyból 9 000-en mentek).¹⁷¹ A Pozsonyból induló zarándoklat a Dunán átkelve egy darabig a Dunával párhuzamosan halad, majd Bécstől délre rátér a bécsiek máriacelli zarándoklatának hagyományos útvonalára, a via sacra-ra.¹⁷² Ez a kisebb kápolnákkal szegélyezett, természetes táji környezetben haladó útvonal több önálló zarándokcélként is funkcionáló helyet érint, állomásai megegyeznek a barokk kori útvonal főbb állomásaival: Maria Lanzendorf, amely a Fertő tótól nyugatra fekvő területekről érkező processzióknak is egyik állomása lehetett, Heiligenkreuz és Lilienfeld vendégszerető ciszterci kolostorai, valamint a Josephsberg. Az 1857-es zarándoklat során a dunántúli megyék ugyanazon az útvonalon tértek vissza, mint amelyiken jöttek, a pozsonyiak azonban észak felé vették útjukat, és élve a vízi közlekedés lehetőségével, a Dunát Maria Taferlnél elérve hajóra szálltak. Ez utóbbi mozzanat egyben jelzi a zarándoklatok során megtett útról alkotott felfogás megváltozását a 19. században. A Nyugat–Dunántúl déli részéről

Máriacell megközelítése minden valószínűség szerint egy másik útvonalon, Grácon keresztül történt.¹⁷³

A máriacelli zarándoklatok intenzitásának csökkenése a 18. század közepén többek között összefügg Máriacell legjelentősebb magyarországi filiációjának, a dömölki kegyhelynek a keletkezésével. A dömölki zarándokhely keletkezésében döntő szerepet játszó Koptik Odó korábban a Máriacellt gondozó St. Lambrecht-i bencés apátságnak volt a szerzetese, s egy másik stájerországi kegyhely mirákulumos könyvének kiadása mellett¹⁷⁴ maga is több terjedelmes kéziratot munkában dolgozta fel a hely történetét.¹⁷⁵ Szellemi képességei, tennivágyása túlszárnyalták az ausztriai barokk kultúrában, így a kegyhelyek gondozásában is kiemelkedő szerepet játszó bencés rend¹⁷⁶ intézményes kereteit, s amikor kérésére Sajghó Benedek pannonhalmi főapát a dömölki apát címét adományozza neki, 1739-ben Magyarországra jön és az elpusztult apátság helyreállítása címén először kis kápolnát, majd templomot és kolostort épít.¹⁷⁷ Itt hamarosan zarándoklatok alakulnak ki, s a hely néhány év alatt Máriacell magyarországi riválisává, s egyben az egyik legjelentősebb dunántúli búcsújáróhellyé válik. Ezzel rövid időre átveszi azt a szerepet, amit a 17. század második felében és a 18. század első évtizedeiben Máriacell töltött be a magyarországi zarándoklatok fellendülésében, ennek összetevőit alább részletesebben is ismertetjük.

Mindezek a megfigyelések egyrészt kiegészítik a zarándoklatok nemzetközi kulturális közvetítő szerepéről korábban mondottakat, másrészt utalnak arra, hogy az osztrák területek, ezen belül is elsősorban a kelet–ausztriai határvidék, valamint Bécs és Máriacell jelentős ösztönzéseket közvetítettek a magyarországi zarándoklatok felé. Ezek az ösztönzések a 17. század utolsó és a 18. század első évtizedeiben voltak igazán számottevőek, amikor a magyarországi egyházi és világi vezető réteg követni igyekezett a bécsi udvar vallási megnyilvánulásait, s ezzel közvetítő szerepet játszott a középső és alsó társadalmi rétegek felé. Amikor azonban a főnemesi–papi rétegek a nemzeti eszme erősödésével fokozatosan elfordulnak a bécsi udvartól, a zarándoklatokkal kapcsolatos magatartásuk is megváltozik: aktivitásuk ezen a téren jelentős mértékben csökken, a közvetítő szerepüket a határvidékek már korábban is jelenlévő falusi és városi lakossága veszi át. A máriacelli kapcsolatok története mintegy kicsiben mutatja a magyarországi zarándoklatok átalakulását, melyben a 17. század utolsó és a 18. század első évtizedeinek fellendülése után stabilizálódás, majd lassú visszaesés után a 18. század végén gyors hanyatlás, a 19. század első felében ismét mérsékelt fellendülés következik.

Dömölk

Külön kell szólnunk Máriacell legjelentősebb magyarországi filiációjáról, a győri püspökség területén kialakult dömölki kegyhelyről, ahol a volt St. Lambrecht-i szerzetes, Koptik Odó néhány éves dömölki tartózkodása alatt Máriacell mintájára nagyszabású zarándokhelyet hoz létre. Koptik magával hozza a máriacelli kegyszobor egy másolatát, amelynek a máriacelli templom mintájára épített templomot. A dömölki templom mérete valamivel kisebb a mintakép méreteinél, de alaprajza, felépítése és belső berendezése a korabeli leírás szerint — ha lényegesen szerényebb volt

is, de — nagy vonalakban megegyezik azéval:¹⁷⁸ az alaprajz kereszt alakú, a homlokzaton két nagyobb és egy kisebb, a tetőn két további kisebb torony állt, belül nyolc oldalkápolnát alakítottak ki. Az Erdődy György által építtetett kegykápolna itt nem a templomhajóban, hanem a szentélyben található, benne az oltárt felesége, Eszterházy Terézia emeltette. Ez az oltár egyben a templom főoltára, s hasonlít a máriacelli kegykápolna oltárához. A kápolna falához jobbra Szt. Benedek, balra Szt. Márton szobrát állították. A kápolnát ugyanúgy, mint Máriacellben, ezüstözött rács zárja el a templomtérrel, előtte öt ezüstözött angyal lebeg a levegőben, kezükben szív alakú égő lámpást tartva. Az áldoztató korlát is a máriacelli mintájára készült, csupán fából, előtte posztamentesen két nagy angyal áll, kezükben lámpást rejtő füstölővel.

Koptik nemcsak a templom, hanem a kolostor és a zárandokok kegyelmét szolgáló egyéb létesítmények kialakításában is nagyvonalú nyugati mintákat tartott szem előtt. Jól mutatja ezt az a nagyméretű szignálatlan rézmetszet, amely a dömlői templomot, a kolostort és környékét látéképszerűen, mintegy madártávlatból ábrázolja. A föltehetően Koptik megrendelésére, Th. Bohacz bécsi metsző által készített metszet két példányát Koptik göttweigi hagyatékában találtuk meg, melynek különleges jelentőségét az adja, hogy a rajta ábrázolt létesítmények nagyobb része az idők folyamán elpusztult, s ma már csak innen rekonstruálható.¹⁷⁹ Minden jel arra mutat, hogy az ábrázolás nem ún. ideálkép, hanem nagyjából egy már megvalósult állapotot mutat, amit a metsző csupán kismértékben egészíthetett ki Koptik eredeti elképzelései szerint. Az 1752 körül készült ábrázoláson középen áll a kelet–nyugati tájolású templom a sekrestyével, a még megvalósításra váró kincseskamrával és a két toronyalján a templom éjjeli őrzését ellátó katonák kamrájával. Vele szemben a régi kápolnát és a szent kutat körbefogó, négyszögletes, emeletes kolostorépület látható, a kettő között kétoldalt zászlók alatt érkeznek a processziók. A templomot három oldalról öleli körül a fedett folyosószerű kerengő, amelyben a felirat szerint „a nép, gyakran több ezer személy egy nap, éjszakázhat”. A templom mellett kétoldalt árnyas fák között egy–egy kút látható a zárandokok számára. A kolostorépület északi szárnya az ispotály, benne 24 cella a vendégeknek, a templom felé eső keleti szárnyban gyógyszertár, az épület déli és nyugati szárnyának találkozásánál pedig a vendégekkel foglalkozó „Tracteur” lakását jelzi az ábrázolás. A kolostor nyugati szárnya északi és déli irányban földszintes épületsorokban folytatódik, majd derékszögben megtörik és középen találkozik a templomot körülölelő „kerengővel”. A déli kolostorszárnyból északi irányba kinyúló részben van a zenészek, a déli irányba kinyúló részben pedig a huszárok és darabontok lakása. Az együttesen kívül, részben abba beépülve az északi oldalon hosszan elnyúlva húzódnak a kereskedők sátorszerű elárusítóhelyei, dél felé két kerti konyha áll a zárandokok rendelkezésére. A képen ezen kívül még számos egyéb létesítmény (jégverem, pince, fürdő, konyha, sütőház, asztalosműhely, remeteség) látható, amelyek már nem elsősorban a zárandokok tömegének, hanem a kolostorba meghívott előkelő vendégeknek, valamint maguknak a kegyhelyet gondozó szerzeteseknek a kényelmét szolgálták. Más forrásból tudjuk, hogy a kolostor főbejáratának kapualjában, amely a templom felé eső keleti homlokzat közepén nyílt, kétoldalt falba vágott mélyedésekben padok voltak elhelyezve a kolostor vendégeinek és a szegényeknek.¹⁸⁰ Mindez arra utal, hogy Dömlőn a 18. század második felében egy rendkívül differenciált, a különböző társadalmi réte-

gek igényeinek egyaránt megfelelő együttes állt a zárandokok rendelkezésére. Az itt felsorolt létesítmények egy része ha szerényebb méretekben is, de nagyobb, főként szerzetesek által gondozott magyarországi kegyhelyeken ugyancsak elkészülhetett, a speciális adottságok kedvező találkozása révén létrejött dömölki együttest azonban a magyar viszonyok között mindenképpen egyedi megoldásnak kell tartanunk.

Hasonló differenciáltságot mutat a dömölki kegyhely évi liturgikus rendje, amelyben jól felismerhetők a bencés rend által gondozott ausztriai kegyhelyek liturgiájának elemei. Vasár- és ünnepnapokon német és magyar nyelven egyaránt van prédikáció, háborús időben a Jézus nevéről szóló litániát hétköznap az első mise után németül, vasár- és ünnepnap a nagymise után magyarul imádkozzák a zárandokokkal. Minden hónap első vasárnapján a nagymise után körmenetben járják körül úrmutatóban kitett szentséggel a templomot, a szent kereszt két ünnepén a templomban tartott német beszéd és énekes nagymise után körmenetben vonulnak a kálváriához, ahol az olvasót imádkozzák és magyar nyelvű beszédet tartanak.¹⁸¹ A dömölki kegyszobor átvitele 1748. szept. 15-én az újonnan elkészült templomba minden valószínűség szerint a magyar barokk legnagyobb egyházi ünnepe volt,¹⁸² melynek Magyarországon az 1762-es sasvári átvitel kivételével csak jóval szerényebb párhuzamait ismerjük. Az átvitel részletes lefolyását az ünnepről megjelentetett korabeli német nyelvű kiadvány öröközte meg.¹⁸³ A körmenet fényét géníuszok által előadott dramatikus párbeszéd, élőképek, jelképek sorozata, zenei aláfestés és katonai díszkíséret emelte. A győri püspök udvara előtt a menetben díszes ruhába öltözött szűzek Magyarország kegyképeinek nagyméretű pajzsokra festett ábrázolásait hordozták, amelyek később a kegyhely ikonográfiájának állandó részévé váltak, s amelyhez hasonló sorozatot legközelebb a schillerbachi ciszterci kolostor kerengőjéből ismerünk.¹⁸⁴

A kutatás már régebben rámutatott a kegyhelyek legendaanyagának arra a sajátosságára, hogy a legendamotívumok a nagyobb helyekről áttevődnek a kisebbekre.¹⁸⁵ Ez az ún. legendafiláció jól megragadható a máriacelli és jórészt ennek nyomán létrejött dömölki legendaanyagban. Dömölkön nem sokkal a kegyszobor kápolnába történt elhelyezése után többen a máriacelli szobornál észlelt csodás elváltozásokhoz hasonló látomásokról tesznek bizonyosságot.¹⁸⁶ A tanúságtévők többsége egyházi személy, amiből a kultusznak a látomások mint legendamotívumok által történő fellendítésére következtethetünk. Ugyanakkor figyelemreméltó, hogy a másik viszonylag jelentős magyarországi Máriacell-filáció, Óbuda-Kiscell esetében nem tudunk ilyen legendakör kialakulásáról, aminek oka föltehetően abban keresendő, hogy itt kezdetben nem törekedtek tudatosan zárandokhely létrehozására.¹⁸⁷

A dömölki zárandoklatok története abban a tekintetben is egyedülálló, hogy egyetlen más magyarországi zárandokhelyen sem figyelhető meg a zárandoklatok intenzitásának olyan hirtelen növekedése, mint itt. Ez elsősorban Koptik Odó kultuszt szorgalmazó tevékenységének köszönhető. Az eddig említett tényezőkön kívül nagymértékben hozzájárult a zárandoklatok gyors fellendüléséhez az is, hogy Koptik ponyvafüzeteket,¹⁸⁸ szentképeket,¹⁸⁹ nyomtatott a zárandokok használatára, megjelenteti a hely történetét és az egyházi vizsgálatok eredményeit,¹⁹⁰ a magyar anyagban eddig egyedülálló dömölki gyónócédulák pedig pontosan a máriacelli mintájára készültek.¹⁹¹ Ezen kívül Koptik megkezdi a mirákulumok feljegyzését, ezek egy részét

a hely történetére vonatkozó egyéb anyagokkal együtt könyvben megjelenteti, s egyetlen más magyarországi zarándokhelyről sem maradt fenn olyan rendszeresen feljegyzett és nagyszámú mirákulumszöveg, mint Dömölkőről, amelyek hűen tükrözik a zarándoklatok villámgyors fellendülését.¹⁹² Ennek a kultusz egyházi szorgalmazásán kívül fontos összetevője volt egyrészt az a kíváncsiság, amelyet nem utolsó sorban éppen a hely körüli események miatt Koptikkal súlyos összeütközésbe került pannonhalmi főapátnak a dömölki zarándoklatokat tiltó rendelkezése eredményezett.¹⁹³ Másrészt a kegyhely körül időközben kialakult település és a zarándoklatok is kölcsönösen hozzájárultak egymás fejlődéséhez.¹⁹⁴ A pannonhalmi főapáttal való nézeteltérés azt eredményezte, hogy 1750-ben Koptiknak császári rendeletre el kell hagynia Dömölköt, tartózkodási helyéül Mária Terézia a göttweigi apátságot jelölte ki, ahol öt év múlva bekövetkezett haláláig eredménytelen harcot folytat elvesztett jogai visszaszerzéséért.¹⁹⁵ A Koptik váratlan távozása utáni egy-két évben a mirákulumfeljegyzések, a templom évi jövedelme, az áttértek és az áldozók évi száma még változatlan intenzitásúnak mutatják a dömölki zarándoklatokat,¹⁹⁶ ezután azonban a kultusz lassan hanyatlani kezd, s fokozatosan beilleszkedik a búcsújárás 18. század végi átalakulásának átfogó folyamatában. A zarándokhely vonzáskörét a többi nyugat-magyarországi kegyhely vonzáskörzetével együtt mutatjuk be.

Dinasztikus kapcsolatok, társulatok

A zarándokhelyek szerepe az uralkodói reprezentációban és az uralkodó szerepe a kegyhelyek fellendülésében általában régóta ismert. Elég itt arra utalnunk, hogy például az osztrák császárok a regensburgi birodalmi gyűlésre utazva mindig elzarándokoltak a császári-birodalmi kegyhelynek számító Altöttingbe, majd a helynek ezt a szerepét fokozatosan Máriacell veszi át: 1659–1693 között összesen hét császári zarándoklat volt Máriacellben.¹⁹⁷ Magyarországon ehhez hasonló jelentősége volt hosszú ideig a Poszony melletti Máriavölgynek, ahol 1659-től kezdve kimutathatók a császári család tagjainak zarándoklatai,¹⁹⁸ majd Bécs felszabadítása után I. Lipót Loretoba is többször ellátogatott.¹⁹⁹ A császári család tagjainak máriavölgyi zarándoklatai többnyire valamilyen nagyobb politikai vagy hadi eseménnyel állnak összefüggésben, ami jelzi a kegyhely politikai funkcióját. A császári zarándoklatok alkalma többnyire a poszonyi országgyűlés, a császári család tagjainak magyar királlyá koronázása vagy az országnak a kegyhely oltalmába ajánlása az ellenséggel szemben.²⁰⁰ Ezek a császári zarándoklatok rendkívül ünnepélyes körülmények között, az ország egyházi és világi előkelőinek fényes kíséretében mentek végbe. Ennek eredményeként a hazai és külföldi főpapok, főnemesek, az ország vezetői körében is szokássá vált a kegyhely rendszeres felkeresése.

Az 1740-es évektől kezdve Máriavölgy szerepét az uralkodói reprezentációban fokozatosan a császári család birtokába került északnyugat-magyarországi Sasvár veszi át, a látogatás alkalmai itt már többnyire csupán adományozások, valamint a kegyhelyhez közeli császári kastély környékén rendezett vadászatok voltak.²⁰¹ A sasvári kegyszobor második, 1762 nagyboldogasszony napján történt ünnepélyes átvitele az új templomba a császári család jelenlétében történt.²⁰² A császári család ajándéka ekkor egy ezüst lámpa volt, amit a főoltár előtt helyeztek el.

Ezen kívül még két magyarországi kegyhely császári felkereséséről tudunk. Amikor Mária Terézia 1751-ben Budára látogatott, elhaladt az akkor már jelentős zarándokhelynek számító, a budai Fehérvári kapunál lévő Vérkép-kápolna mellett, s 24 dukátot adományozott a helynek két misére baj nélküli hazatéréseért. A városi tanács a királynő látogatásának emlékére 100 forint alapítványt tesz, hogy a királynő hosszú életéért elutazása napján minden évben két misét mondjanak a kápolnában.²⁰³ Mária Terézia és családjának látogatása az újonnan keletkezett máriabesnyői kegyhelyen 1764. aug. 27-én a császári családdal közeli kapcsolatban álló kegyúr a családot gödöllői kastélyában vendégül látó Grassalkovich Antal magyar királyi kamarai elnök meghívásával áll összefüggésben.²⁰⁴ A zarándoklatok egyik leglátványosabb, a résztvevőkön messze túlmutató hatással rendelkező megnyilvánulásai a közösségben, többnyire társulatok vezetése alatt álló processziók voltak. Ezek a processziók a magyarországi zarándoklatokban sem voltak ismeretlenek, itt csupán azokról szólunk, amelyek osztrák területekről jutottak el nyugat-magyarországi búcsújáróhelyekre, s így közvetve elősegítették a zarándoklatok e formájának magyarországi elterjedését. A legnagyobb létszámú ausztriai processzió, amiről magyarországi kegyhellyel kapcsolatban tudunk, Bécsből ment Loretoba: ez a zarándoklat néha 3 000 résztvevővel érkezett.²⁰⁵ Loreto Máriacell analógiájára idővel a bécsiek kedvelt házasságkötési helye lett, Kelet-Ausztriából Bécsen kívül Mödlingből és Perchtoldsdorfból is processzióval mentek oda.²⁰⁶ Kismartonba többek között az ugyancsak Eszterházy-birtok Gumpendorfból a Krisztus tanítása társulat vezetésével mentek processzióval.²⁰⁷ Boldogasszonyba Bécsből két különböző fogadalmi processzió ment. Az egyik először 1690-ben jelenik meg, majd 1693-ban ennek fenntartására bécsi polgárok 2 000 arany értékű alapítványt tesznek a Jó pásztor társulatnál, hogy a jövőben a tőke 5 százalékos kamata biztosítsa a processzió évenkénti megtartását. A másik processzió a bécsi fehértímároké, amit először 1702-ben vezettek Boldogasszonyba a Jézus, Mária, József titulus alatt álló Krisztus tanítása társulattal együtt. Ez a processzió még 1771-ben is fennállt, amint ezt egy ebben az évben megjelentetett, a zarándoklat lefolyását rögzítő kiadvány tanúsítja. Mindkét processzió öt napig tartott és különleges ünnepélyességgel zajlott le, amiről részletes leírással is rendelkezünk.²⁰⁸ A bécsi fehértímárok céhe és a Krisztus tanítása társulat közös boldogasszonyi processziója júl. 21-én a Szt. Margit templomban reggel 5 órakor tartott mise és prédikáció után az ágostonrendiek templomát érintve Schwechat felé indul, ahol misét hallgatnak és rövid pihenőt tartanak, majd Fischamendbe ünnepélyesen vonulnak be, és itt ebédelnek. Délután az út Arbenthalon keresztül Bruck an der Leitha-ig vezet, ahova ismét ünnepélyesen vonulnak be, a plébánia-templomban beszédet hallgatnak az esti imádságot pedig a kitett oltáriszentség jelenlétében tartják. A második napon reggel 6 órakor mise van az oltáriszentség jelenlétében, közben hangosan mondják a rószafüzért, majd Neusiedl am See felé indulnak, ahol bevonulás után ismét szentmise van. Délután 1 órakor folytatják az utat Boldogasszony felé, ahol a határban lévő keresztnél felsorakoznak, majd ünnepélyesen bevonulnak és litániát énekelnek az oltáriszentség jelenlétében.

A Jó pásztor társulat vezetése alatt álló bécsi processziót Boldogasszonyban a hazatérés napján délután 1 órakor prédikációval búcsúztatták, és litánia után az Exaudi zenéjére vonultak el a kegyhelyről. Bécsbe való visszaérkezésük az elindulás-

nak megfelelően ünnepélyes körülmények között, a ferencesek és a társulat kíséretével az Exaudi zenéjére történt a Szt. Jeromos templomban, ahol litánia után áldásban részesültek, majd másnap reggel 9 órakor ugyanott hálaadó istentiszteleten vettek részt. Lényegében ehhez hasonló módon tért haza a bécsi fehértúmarok céhe és a Krisztus tanítása társulat közös boldogasszonyi processziója is. Az út állomásai ugyanazok voltak, mint a kegyhelyre vezető út megállóhelyei, ahonnan mindig reggeli mise után indultak és ahol esti imádság és áldás után tértek nyugovóra. A visszatérés utáni napon a hálaadó istentiszteleten kívül a processzió elhunyt jótevőért mutattak be miséket.

Az említett zarándokhelyeken kívül rendszeres osztrák processziókról tudunk Máriavölgyben is. A Bécsből 1726 óta pünkösdhétfőn Máriavölgybe zarándoklók létszáma 1747–1764 között 90-től 300 főig fokozatos emelkedést mutat, a kisebb osztrák falvakból 1762-ben ugyancsak 40–100 fős zarándoklatok érkeztek.²⁰⁹ A bécsi pünkösdhétfői máriavölgyi zarándoklata a bécsi Bürgerspital Tisztítótűzben szenvedő lelkeket megsegítő Mária-társulatának vezetése alatt állt. A zarándoklat iránti növekvő érdeklődés és a zarándoklat lefolyásának szabályozása iránti igény lehetett az oka, hogy 1769-ben egy ponyvafüzetet jelentetnek meg, amely a processzió lefolyását és a különböző áhítatszövegeket tartalmazza.²¹⁰ A zarándoklat sajátossága, hogy az utat nem gyalog, hanem az ünnepélyes elindulás után, a város határát elhagyva kocsin teszik meg. Délelőtt és délután út közben három-három rózsafüzért mondanak meghatározott szándékokra. Déli pihenőt Regelsbrunnban tartanak, a Dunán Pozsonynál kelnek át. Máriavölgybe érve a kolostorkerthez közeli kőkereszt-nél gyűlnek össze, és harangszó mellett vonulnak be a templomba.

Mindezeket a leírásokat azért idéztük, mert ilyen látványos keretek között zajló magyarországi processziókról elsősorban néhány nyugat-magyarországi város társulatával kapcsolatban van tudomásunk, amelyek az osztrák közvetítés révén hozzájárultak a zarándoklatok e formájának elterjedéséhez az ország távolabbi részeiben.

A zarándokhelyek vonzáskörzete

A nyugat-dunántúli és északnyugat-magyarországi zarándokhelyek vonzásterületeinek elemzése során látni fogjuk, hogy ezeknek a helyeknek a többsége az ország nyugati határán átnyúló vonzáskörrel rendelkezett. Ezzel párhuzamosan megfigyelhetjük, hogy Ausztriában számos olyan zarándokhely van, amelyet Magyarországról rendszeresen felkerestek. (5. térkép) Az ausztriai területek közül a Magyarországról látogatott zarándokhelyek számát tekintve Alsó-Ausztria, ezen belül Bécs, valamint Stájerország emelkedik ki, a nagyobb távolságra lévő többi országrészben csupán egy-két olyan hely van, ahova Magyarországról is zarándokoltak. Bécsben a pócsi kegyképet őrző Stephansdom mellett²¹¹ az Eszterházy Pál által 1686–1689 között építtetett Mariahilfkirche a leglátogatottabb,²¹² ezen kívül szórványosan följegyezték magyarországi zarándokokat a ferencesek Szt. Jeromos kolostortemplomában,²¹³ a Szt. József sarutlan karmelita kolostortemplomban²¹⁴ és a hietzingi Mária születése templomban is.²¹⁵ A két nagy alsó-ausztriai búcsújáró hely, Maria Taferl²¹⁶ és Sonntagberg²¹⁷ is szerepel a magyarországi zarándokok céljaként, ezeknél azonban lényegesen nagyobb a határhoz közelebb fekvő kisebb alsó-ausztriai zarán-

dokhelyek szerepe. A Dunától délre található kelet-alsó–ausztriai zarándokhelyek egy része a máriacelli zarándoklatok útvonalán fekszik (Wolfsthal,²¹⁸ Maria Lanzendorf,²¹⁹ Heiligenkreuz,²²⁰ Annaberg,²²¹) másik része Bécshez (Schwadorf²²²), illetve a határhoz közel, a Lajta mentén található (Deutschaltenburg,²²³ közvetlenül a határon Bruck/Leitha,²²⁴ Pottendorf,²²⁵ Maria Kirchbüchl,²²⁶ Katzelsdorf,²²⁷ Mariahilfberg bei Gutenstein²²⁸). A Dunától északra fekvő zarándokhelyek kisebb része ugyancsak a határhoz közel, a Morva folyó mentén (Mariabrunndlkapelle bei Groisensbrunn,²²⁹ St. Ulrich bei Hauskirchen²³⁰), nagyobb része attól mintegy 80 km-es körzetben helyezkedik el (Ernstbrunn,²³¹ Kamegg bei Gars,²³² Mariabrunndl bei Poysdorf,²³³ Mariabrunndl bei Schöngraben,²³⁴ Maria Dreieichen,²³⁵ Sierndorf/March²³⁶), s csak kivételesen fordul elő egy-egy távolabbi hely (Feldsberg²³⁷). Megfigyelhető, hogy a határ ausztriai oldalán a Dunától délre és északra a határ közelében sehol nem tudott kifejlődni a magyarországi zarándokokra is hatást gyakorló nagyobb zarándokhely, ami a határ másik oldalán található jelentős magyarországi búcsújáróhelyekkel magyarázható.

A stájerországi zarándokhelyek közül a már bemutatott Máriacellen kívül a magyarországi zarándokok számára elsősorban néhány, a Murától keletre, a határhoz közel fekvő kisebb helynek van jelentősége (Maria in der Hasel in Pongau,²³⁸ Pöllauberg,²³⁹ Maria Fieberbründl bei St. Johann in Herberstein²⁴⁰). A Mura mentén egy kisebb helynek (Gabersdorf bei St. Veit am Vogau²⁴¹), valamint a gráci minoriták Mariahilf-templomának²⁴² és a Grác melletti Maria Trost pálos kolostor-templomának vannak látogatói Magyarországról.²⁴³ A Dráva mentén két kisebb hely (Marburg,²⁴⁴ Maria Neustift bei Pettau²⁴⁵) szerepel a magyarországi zarándokok céljai között, a távolabbi Oberburg (Strasse) magyarországi zarándokai a hely jezsuita gondozásával magyarázhatók.²⁴⁶ Felső–Ausztriában a salzburgi harmadrendi kapucinus apácák kolostor-templomát,²⁴⁷ Karintiában a millstatti jezsuita kolostor-templomot,²⁴⁸ Déli–Tírolban pedig Maria Weissenstein szervita kolostor-templomát keresték fel Magyarországról.²⁴⁹ mindhárom esetben a kiterjedt nemzetközi kapcsolathálózattal rendelkező szerzetesrendek általi gondozás teszi érthetővé a kegyhely jelentős távolságot átvéelő kisugárzó hatását.

Ezek a megfigyelések jórészt a mirákulumos könyvek előzetes áttekintésén alapulnak az osztrák kutatás részéről, a magyarországi zarándokok pontos származási helyéről, társadalmi és etnikai hovatartozásáról, szokásairól, az intenzitás és a vonzáskör időbeli alakulásáról majd csak a felsorolt ausztriai kegyhelyek forrásanyagának mikrovizsgálata után kaphatunk átfogó képet. Ennyiből is látható azonban, hogy a Magyarországról elsősorban felkeresett kelet–ausztriai zarándokhelyek magyarországi vonzáskörzete a határhoz közelebb fekvő, nyugat–dunántúli és északnyugat–magyarországi részekre terjed ki, a távolabbi területekről ennél lényegesen ritkábban keresték fel őket. A nagyobb távolságok magyarázatát itt és a távolabbi ausztriai helyeknél is egyrészt a zarándokhelyek kultuszdinamikájában, másrészt a zarándokokat az adott területhez fűző speciális kapcsolatrendszerben kereshetjük.

A magyarországi zarándokhelyek mirákulumos könyveinek részletes elemzése lehetőséget adott néhány olyan nyugat–dunántúli, illetve északnyugat–magyarországi kegyhely vonzáskörzetének meghatározására, amelyek az ország nyugati határán túlnyúló vonzáskörzettel rendelkeztek, s így az osztrák–magyar interetnikus kapcsola-

tok egyik fontos tényezőjét jelentették. A vonzáskörzetek megállapításához elsősorban a mirákulumszövegekben szereplő zarándokok származási helyét vettük alapul, ezt szükség esetén kiegészítettük más források adataival. A vonzáskörzetek kiterjedésük és szerveződésük alapján több típusba oszthatók. A Dunántúl északnyugati részén a kegyhelyek nagy sűrűsége mellett az úthálózat relatív fejlettsége is hozzájárult ahhoz, hogy a kisebb vagy nagyobb kiterjedésű szűkebb vonzáskörzetek kialakulása mellett a tág vonzáskörzetek több ponton egymásba olvadjanak. Azt pedig a különböző etnikumok szoros egymás mellett élésével magyarázhatjuk, hogy ezen a viszonylag kis területen a lokális vonzáskörzetű helyek némi túlsúlya mellett a regionális és interregionális vonzáskörzetű kegyhelyek is megtalálhatók.

A tájegység legkorábban kialakult és legjelentősebb zarándokhelye Loreto, amely a 17. század második felében a Bécstől Sopronig, Bécsújhelytől Bruckig terjedő területről vonzotta a zarándokokat,²⁵⁰ a 18. század elején azonban a területen több új alsó–ausztriai (Maria Lanzendorf, Maria Enzersdorf) és magyarországi (Kismarton, Stotzing) zarándokhely jött létre, ami némileg korlátozta Loreto vonzáskörzetét. A loretoi zarándoklatok kezdeteivel egy időben, a 17. század közepén kezdődött meg az Északnyugat–Magyarország egyik legjelentősebb kegyhelyének, Mária-völgynek a felvirágzása. A hely szűkebb vonzáskörzete itt Pozsony megye a Csallóköz nyugati részével, a határ ausztriai oldalán Bécsig terjedő szélességben a Lajtától északra és a Thaya folyótól délre fekvő terület. A tág vonzáskörzetbe nemcsak Nyitra és Trencsén megye, hanem Észak–Magyarország nagy részén kívül a Dunántúl, Erdély, Szlavónia, az országgal határos külföldi területek közül pedig Morvaország, Szilézia és Alsó–Ausztria távolabbi helységei is beletartoznak. Rendszeres processziók elsősorban a szűkebb vonzáskörzetből jöttek, alkalmasszerűen azonban a távolabb fekvő nagyobb településekről is megjelentek. A szűkebb vonzáskörzet sajátossága, hogy sem nyelvi, sem természetes, sem politikai határokat nem ismer, a Duna és a Morva folyót épp úgy átlépi, mint ahogyan a különböző magyarországi etnikumokat és a külföldi zarándokokat egybekapcsolja. Lényegében ugyanez érvényes a tág vonzáskörzetre, ez azonban jórészt csak a 17. században mondható élőnek, amit a 17. század végén és a 18. század elején keletkező új zarándokhelyek nagymértékben korlátoznak és részekre osztva a saját hatáskörükbe vonnak, a 18. század második harmadától kezdve pedig a közelben keletkezett másik legjelentősebb észak–magyarországi zarándokhelynek, Sasvárnak a szűkebb vonzáskörét elsősorban északi és nyugati irányban csökkentő hatása érvényesül.²⁵¹

A 17. század második felében a Nyugati–Dunántúlon létrejött legjelentősebb zarándokhely a német, magyar horvát és szlovák lakosság körében egyaránt kedvelt Boldogasszony, melynek szűkebb vonzáskörzete ekkor a Fertő tó környéke, valamint a Duna és a Lajta által határolt ausztriai terület, a tágabb vonzáskörzetbe ekkor a Dunántúl török által meg nem szállt északnyugati része, valamint Alsó–Ausztria határtól nem túl távoli területei tartoznak. Az 1685–1712 között vezetett társulati könyv alapján készített térképen megfigyelhető,²⁵² amint a szűkebb vonzáskör dél és kelet felé tovább terjed kb. Léka, illetve Magyaróvár vonaláig, a tág vonzáskörbe pedig Erdély, a Duna–Tisza köze, Észak–Magyarország nyugati része, Szilézia, Cseh– és Morvaország déli, valamint Alsó– és Felső–Ausztria, Tirol, Karintia és Stájerország keleti területei egyaránt beletartoznak. Ezen kívül egyes társulati tagok

bajor, hesseni, pfalzi, szász területekről, a passauai és a regensburgi egyházmegyéből, valamint Svájcból származnak, itt azonban az esetek többségében minden valószínűség szerint Bécs közvetítő hatásával, illetve Ausztriában hosszabban időző személyekkel kell számolnunk, s az is lehet, hogy ezek a társulati tagok személyesen nem is jártak Boldogasszonyban, ezért ezek a területek már nem számíthatók a hely tágabb vonzáskörzetébe. A tág vonzáskörzetben valamelyest érvényesülni látszik a Duna természetes határ szerepe, mivel a Dunától délre fekvő területen a folyó mentén a vonzáskör kelet és nyugat felé egyaránt messze kitolódik. A Pozsonytól északra és keletre fekvő terület Máriavölgy szűkebb vonzáskörzetébe is beletartozik, amiből talán nem alaptalanul következtetünk Máriavölgy közvetítő szerepére Boldogasszony tágabb vonzáskörzetének kialakulásában ezen a területen. Ezzel szemben a Fertő tótól nyugatra fekvő területen a 17. század második felében tisztán kivehető Loreto²⁵³ és a fraknoi szervita templom, illetve a Rozália-kápolna²⁵⁴ területi rivalizálása, amihez a 18. század második évtizedétől kezdve Kismarton vonzáskörét korlátozó hatása járul.

Leopold Schmidt megvizsgálta Kismarton vonzáskörzetét a kegyhely keletkezése utáni első, 1711–1714 közötti időszakban. Eszerint a kismartoni zárandokok mintegy ötödrésze a mai Burgenland területéről érkezett, a zárandokok csaknem felét Alsó–Ausztria keleti részéből és a Bécsből érkezők tették ki. Ezen kívül csupán néhányan érkeztek Kelet–Steiermarkból, a mai Magyarország (a Nyugat–Dunántúl) és Csehszlovákia (Nyugat–Szlovákia) területéről.²⁵⁵ Részben ehhez hasonló helyzetet tükröz a Kismartontól nem túl távoli Stotzing vonzáskörzete az 1743–1750 közötti időszakban.²⁵⁶ Eszerint itt a zárandokok kb. egyharmad része jött a mai Burgenland területéről, s Kismartonhoz hasonlóan itt is a zárandokok csaknem fele Kelet–Alsó–Ausztriából érkezett, a bécsiek száma itt valamivel kisebb, mint Kismartonban. Ezzel szemben a mai Magyarország területéről, a Nyugat–Dunántúlról valamivel többen érkeztek Stotzingba, mint Kismartonba, míg a steiermarki zárandokok jelentéktelen szerepet játszottak. Mindez arra utal, hogy a Kismartonnál kb. 30 évvel később keletkezett ahhoz közel fekvő, Stotzing vonzáskörzete nagyrészt a korábbi zárandokhely vonzáskörzete nyomán, mintegy annak árnyékában alakult ki, kiterjedése azonban nem érte el a tekintélyesebb hely vonzáskörzetét. Stotzinggal csaknem egy időben jött létre a 18. század közepén a Nyugat–Dunántúl legjelentősebb kegyhelyének számító dömlői zárandokhely. Ennek szűkebb vonzáskörzete lényegében az egész Nyugat–Dunántúl, helyenként átnyúlva a határon túli ausztriai területekre, valamint Győr környékére. A szűkebb vonzáskörzet ilyen alakulásában szerepet játszott egyrészt az, hogy a hely gondozói elsősorban német nyelvű kiadványokkal igyekeztek felkelteni a lakosság figyelmét. Másrészt a hely a győri egyházmegyében fekszik, legfőbb támogatója a győri püspök, így az egyházmegyei határok érvényesülésével is számolni kell. A szűkebb vonzáskör kiterjedését a Rábától keletre fekvő területekre részben a felekezeti megoszlás, részben más, már korábban kialakult zárandokhelyek hatása akadályozta, s ez utóbbi tényezőt kell számításba venni a Fertő tótól keletre és nyugatra fekvő területeken is. A tág vonzáskör az egész Dunántúlon kívül Észak–Magyarországot, Erdélyt, a Duna–Tisza között és a délvidéket egyaránt magában foglalja, nyugat felé azonban viszonylag keskeny határmenti sávon túl csak szóróványosan találunk egy-egy távolabbi alsó–ausztriai és steiermarki települést, amit az

ekkorra már lényegében kialakult sűrű kelet–ausztriai kegyhely–hálózattal hozhatunk összefüggésbe. Az említett zarándokhelyeken kívül szórványosan néhány más, távolabb fekvő dunántúli kegyhelyet (Bodajk, Sümeg, Óbuda–Kisbuda) is felkerestek Ausztriából (többnyire Bécsből vagy környékéről),²⁵⁷ ezek az esetek azonban szórványosak, így ezeknek a dunántúli kegyhelyeknek az esetében a két etnikum közti kulturális közvetítésről nem beszélhetünk.

A nyugat–magyarországi zarándokhelyek vonzáskörzeteinek áttekintése során világossá vált, hogy a zarándokhelyek vonzáskörzetei időben állandóan változó, dinamikus jelenségek, ezért az eddig megfigyelt átalakulások kiegészítésére érdemesnek látszik közelebből is megvizsgálni egy–két vonzáskörzet időbeli átalakulását. A nyugat–magyarországi zarándokhelyek közül erre Boldogasszony és Dömölk esetében kínálkozik jó lehetőség. Boldogasszonynál a vizsgálható időszak 1655–1696 közé esik, ami a hely történetében a kibontakozás időszakát jelenti. 1655–1670 között a hely szűkebb vonzáskörzete a Fertő tótól északra és nyugatra terül el, keleti irányban egyedül Győr jelzi a tág vonzáskörzet kialakulásának lehetőségét. Nem sokat változik a kép a következő tízéves időszakban sem, amikor a szűkebb vonzáskörzet a Fertő tó északi és nyugati oldalán határozott körvonalakat ölt, a tág vonzáskörzet pedig észak, nyugat és dél felé bővül, kelet felé azonban Győr közvetítésével ekkor is csupán Komáromig terjed tovább. A szűkebb vonzáskörnek ezt a hosszabb ideig tartó koncentrációját olyan területen, ahonnan a kegyhely elég körülményesen volt csak megközelíthető, a török veszély mellett a kegyhelyet támogató Eszterházy–család birtokainak elhelyezkedése magyarázza, amelyek egy része éppen a Fertő tó északi és nyugati oldalán terült el. Ebben az esetben tehát joggal feltételezhetjük az uradalmi és birtokhatároknak a vonzáskör alakulását befolyásoló szerepét. Az 1683–1690 közötti időszakban a szűkebb vonzáskörzet a Fertő tó északi oldalán, valamint a Duna–Lajta közti ausztriai területen összpontosul, emellett a Lajta mentén fokozatosan terjed kelet felé, s az első közép–dunántúli település is megjelenik a tág vonzáskörzetben. Az 1691–1696 közötti periódusban a tág vonzáskör kelet felé Vissegrád–Buda vonaláig terjed, ami jelzi a hely vonzáskörének további bővülését. Az 1685–1712 között vezetett társulati könyv alapján készített térkép további időbeli differenciálást nem tesz lehetővé, így csupán a hely tág vonzáskörének már korábban jelzett kiterjedését regisztrálhatjuk belőle az országhatárokon túlra a megadott időszakban.²⁵⁸

Dömölk vonzáskörzetének vizsgálatához az 1744–1773 közötti időtartamot öt részre osztottuk. A mirákulumfeljegyzések időbeli megoszlása az első rész határait 1744–1751 között jelöli ki, a hely gyors felíveléséhez viszonyítva azonban ez túlságosan tágnak tűnt, ezért az 1745–1748 között a kegyhelyen észlelt csodás jelekről tanúságot tevők származáshelye alapján külön térképet készítettünk.²⁵⁹ Ez azt mutatja, hogy a hely vonzásköre ekkor a Dunántúlnak a Balatontól északra fekvő részére terjedt ki, nyugat felé nem jutott túl a Rábca–Répcse vonalán, a határon túl pedig egy–két nagyobb városra, illetve ezek környékére korlátozódott. Ezzel szemben az 1744–1751 közti időszakról készített térkép már jelzi a szűkebb vonzáskör kibővülésének kezdeteit a Nyugat–Dunántúlon, s érzékelteti a tág vonzáskört az egész Dunántúlon, sőt szórványosan azon túl is az ország egész területén. Mindez pontosan mutatja a hely vonzáskörének gyors kitágulását az 1748-as transzlációt követő három

év leforgása alatt. 1752–1760 között a szűkebb vonzáskörzet tovább terjed nyugat felé a határon túli keskeny sávban, megszilárdul a Fertő tó környékén, a tág vonzáskör stabilizálódik a Dunántúl többi részén, az ország egyéb területein pedig újabb települések kerülnek a hely tág vonzáskörzetébe. Az 1761–1770 közötti időszakban megkezdődik a szűkebb vonzáskör lassú visszaszorulása a Fertő tó mellékén és a nyugati határmenti területen, a tág vonzáskörzet csökkenése a Dunántúl déli és keleti felében, valamint a Duna–Tisza közén érzékelhető elsősorban. 1771–1773 között a tág vonzáskör leszűkül a Dunántúlra, ezen kívül már csak egy-két településről érkeznek zarándokok, s a szűkebb vonzáskör is csak nyomaiban észlelhető.

Az időbeli átalakulás mellett a vonzáskörzetek jellemzője a zarándokok társadalmi állapota és származáshelye közti kapcsolat. Ebben nemcsak az adott települések társadalmi összetétele, hanem a különböző társadalmi rétegek területi mobilitása és a vonzáskörzetek társadalmi szerkezete is tükröződik. Ennek vizsgálatára ismét Boldogasszony és Dömölk esetében kínálkozik lehetőség. Boldogasszonyban a 17. század második felében az első korszakban a nem paraszti réteghez tartozók alakítják ki elsősorban a hely szűkebb vonzáskörét, s a paraszti réteg még a második korszakban is csupán kisebb mértékben vesz részt a szűkebb vonzáskör létrehozásában. Dömölkön az első időszakban a mesterember réteg játssza a döntő szerepet a hely szűkebb vonzáskörének kialakításában, s itt a tág vonzáskörzetben is a középső és magas társadalmi rétegek jelennek meg először, a paraszti réteghez tartozó zarándokok csak utána következnek nagyobb számban. Néhány más dunántúli zarándokhely vonzáskörzetének társadalmi szerkezete a pásztorok és az alkalmazott réteg közvetítő szerepére utal. Mindez egyrészt érzékelteti a felső és középső rétegek térbeli közvetítő szerepét a vonzáskörzetek szeveződésében, másrészt utal arra, hogy a paraszti rétegek kis területi mobilitásuk miatt nagymértékben rá voltak utalva a felső és középső rétegek közvetítésére. Ebből következik, hogy a paraszti rétegek a nagy vonalakban már kialakult vonzáskörzetek stabilizálódásában, valamint a zarándokhelyek hanyatló periódusában a vonzáskörök fenntartásában játszanak meghatározó szerepet.²⁶⁰ Erre utal, hogy pl. Dömölkön az utolsó periódusban a felső réteg csupán a szűkebb vonzáskörben, ott is csak elvétve fordul elő, s a helyre speciálisan jellemző mesterember réteg is csak a szűkebb vonzáskör közelebbi pontjain található meg nagyobb számban. Mindez a felső és középső társadalmi rétegek területi közvetítő szerepének időbeli korlátozódása mellett térben is szemlélteti ezeknek a rétegeknek a fokozatosan elkülönülését a paraszti rétegektől.²⁶¹ Ez utóbbi tendencia némi időbeli eltolódással kisebb–nagyobb mértékben a Dunántúl néhány más zarándokhelyén is megfigyelhető, ami érzékelteti a felső és középső rétegek paraszti rétegektől való leválási folyamatának nyugatról kelet felé mutató térbeli terjedését.

A vonzáskörzetek értelmezésénél nem hagyható figyelmen kívül végül az a tény, hogy a vizsgált területen több kisebb–nagyobb kiterjedésű vegyes piaci vonzáskörzet található, s hogy a terület tiszta piaci vonzáskörzetei közül néhány olyan település (Kismarton, Dömölk, Sasvár) vagy olyan település közelében lévő település (Boldogasszony – Nezsider, Máriavölgy – Pozsony) körül alakult ki, amely piacközpont és egyben zarándokhely is volt. A terület piaci vonzáskörzeteinek és a zarándokhelyek szűkebb vonzáskörzeteinek összevetése azt mutatja, hogy a két körzet több ponton megegyezik egymással.²⁶² Ebből arra következtetünk, hogy ezeknek a

településeknek a piacközpont funkciója és zarándokhely jellege az adott település fejlődésén túl is összekapcsolódott egymással, és a piaci vonzáskörzetek, illetve a zarándoklatok vonzáskörei kölcsönösen befolyásolták egymás kialakulását.

Összegzés

Az áttekintés végére érve megállapíthatjuk, hogy a zarándoklatok története releváns alapnak bizonyult a barokk kori osztrák és magyar népi kultúra közti kölcsönhatás vizsgálatában. A zarándoklatok mint a területi migráció egyik formája a két etnikum állandó egymás mellett élésén kívül az ismétlődő találkozások révén fontos szerepet játszottak a két kultúra közti interetnikus kapcsolatokban, s így jó alkalmat kínáltak a különböző kulturális jelenségek áramlási mechanizmusának, a közvetítésben szerepet játszó társadalmi csoportoknak és a közvetített jelenségeknek a tanulmányozására. A zarándoklatok szerveződésében szerepet játszottak a különböző társadalmi rétegek és csoportok eltérő társadalmi és területi mobilitásának formái, ezáltal a 17–18. századi külső és belső migrációtípusok (telepések, vándoriparosok, kereskedők, katonaság) közvetítő szerepe mellett megragadhatóvá vált a dinasztia, az egyházi és világi vezető réteg, a városi polgárság, egyes foglalkozási csoportok (mesteremberek, rézmetszők, pásztorok, alkalmazottak) és vallási szervezetek (szerzetesrendek, társulatok) közvetítő szerepe is. Ugyanakkor maguk a zarándoklatok is a kulturális csere kiemelkedő alkalmai, s ezzel a különböző etnikumok, társadalmi csoportok és területek között vertikálisan és horizontálisan zajló akkulturációs folyamat fontos tényezői. A zarándoklatok által közvetített kulturális jelenségek nagy része maga is fontos közvetítő szerepet játszik, amint ezt a bemutatott különböző kiadvány-, ábrázolás- és épülettípusok, szövegek, folklór motívumok, szokás- és kultuszformák, a zarándokhelyek területi és egyházi sajátságai, valamint a zarándoklatokról alkotott felfogás és ennek rétegek szerint eltérő ütemű megváltozása tanúsították.

A 17. század második és a 18. század első felében a zarándoklatok a szent- és Mária-tisztelet bizonyos formáihoz hasonlóan²⁶³ fontos szerepet játszottak a Habsburg-dinasztia ellenreformációs, törökellenes politikájának magyarországi érvényesítésében, a 18. század második felében azonban a zarándoklatokat korlátozó állami és egyházi intézkedések²⁶⁴ a zarándoklatokról alkotott felfogás társadalmi differenciálódásával párhuzamosan az állam és egyház viszonyának alapvető megváltozását és az alsó rétegek kultúrájának megújítási kísérletét tükrözik a társadalmi elit részéről, amely része az Európa különböző területein eltérő ütemben végbemenő átfogó modernizációs folyamatnak. A Magyarországra jött St. Lambrecht-i szerzetes, Koplik Odó és a dömlői zarándokhely sorsa a 18. század közepén paradigmatisztikus értékű, s a klasszikus barokk vallásosság formáinak széthullása mellett mintegy előre jelzi a két terület közti kulturális-gazdasági elkülönülés fokozódását a 18–19. század fordulójától. Az 1760-as, 1770-es évektől kezdve csaknem mindenütt észlelhető a zarándoklatok intenzitásának csökkenése, az 1790-es években pedig az ekkorra már nagyjából meg is szűntetett II. József féle korlátozó intézkedések és a felvilágosodás együttesen éreztetik hatásukat a legalsó rétegekben is. Ennek a folyamatnak nem tud gátat vetni a szerzetesrendek egy részének visszaállítása, a vallási és erkölcsi

élet helyreállítását és a jozefinizmus hatásainak eltüntetését célzó egyházi intézkedések sorozata, valamint a zarándoklatok újjáélesztési kísérlete sem a 19. század eleji egyházi regenerációs törekvésekben.

A nyugat-magyarországi és kelet-ausztriai zarándoklatok kulturális közvetítő szerepének vizsgálatakor nem hagyhatjuk figyelmen kívül egyrészt azt a tényt, hogy ezeket a területeket a török nem néptelenítette el, itt nem kellett tervszerű telepítéseket végrehajtani, a lakosság többségében katolikus maradt, illetve többek között épp a zarándoklatok révén eredményesen rekatolizálták, s így a 17–18. században mintegy önként kínálták a lehetőséget az új kulturális hatások közvetítésére. Másrészt ezek a zarándoklatok, illetve zarándokhelyek nemcsak az osztrák és a magyar kultúra fő érintkezési területén helyezkedtek el, hanem beletartoztak abba a Habsburg-birodalom DNy-ÉK irányban átlósan két részre osztó átmeneti zónába is, amely Bécsnek és környékének mint innovációs központnak a kisugárzó hatásától erősítve az európai kulturális-gazdasági fejlődés központi és perifériális területei, közelebből ÉNy-Európa iparosodó, városiasodó, illetve DK-Európa döntően mezőgazdasági jellegű részei között húzódott,²⁵⁶ s így Magyarország Nyugat-Európa-hoz való kapcsolódásának egyik legfontosabb területe volt. A zarándokhelyek vonzáskörzeteinek elemzése megmutatta, hogy a zarándoklatok a kulturális javak átvételével és átadásával, differenciálásával és kiegyenlítésével hogyan járultak hozzá ezen a területen a kulturális körzetek kialakulásához, a kultúra táji tagolódásához, az innovációs régiók és a peremterületek speciális kulturális fejlődéséhez, valamint a különböző kulturális régiók közti kapcsolatok megteremtéséhez. A zarándoklatok kulturális közvetítő szerepe tág lehetőséget ad arra, hogy segítségével más kulturális jelenségek elterjedését értelmezzük, ezért további speciális és összehasonlító vizsgálatok feladata lesz annak feltárása, hogy a zarándokhelyek időben állandóan változó vonzáskörzetei milyen egyéb kulturális jelenségek (pl. népi építkezés, eszköz- és nyelvhasználat, a tárgyi kultúra különböző formái, népi elbeszélésanyag) és hatások előfordulásával és elterjedésével, gazdasági, kereskedelmi és társadalmi kapcsolatokkal, településtörténeti sajátosságokkal hozhatók összefüggésbe, hogyan segítik a zarándoklatok ezek értelmezését, s hogy ezek a kapcsolatok milyen módon hatottak vissza a zarándoklatok történetére.

A határmenti osztrák és magyar lakosságnak az anyaországok felé irányuló intenzív kapcsolatai a közösen látogatott zarándokhelyek révén közvetve ugyancsak hozzájárultak az interetnikus kapcsolatok elmélyítéséhez. A vegyes etnikumú területeken lévő, több különböző etnikumot mobilizáló zarándokhelyek – a Habsburg birodalom minden etnikumát egyesítő Máriacell barokk kori szerepéhez hasonlóan – az etnikai csoporttudat erősítése és az etnikus specifikumok hangsúlyozása helyett elsősorban a táji és vallási összetartozás-tudat kialakulásának, a különböző etnikumok integrálódásának és az interetnikus konfliktusok feloldásának irányába hatottak. A 19. században megfigyelhető a zarándoklatok szerepváltozása az etnikus folyamatokban: az 1857-es nagy máriacelli zarándoklat az etnikumok egyesítése helyett a paraszti kultúrából a társadalmi elit által kiemelt etnikai szimbólumként már a nemzeti függetlenség gondolatának, az etnikai azonosságtudatnak az erősödését fejezi ki.

Figyelmünk középpontjában az osztrák és magyar etnikum kapcsolatai álltak, s további vizsgálatok feladata lesz a területen élő horvát, szlovén és szlovák etnikumok kapcsolatainak tisztázása a zarándoklatok tükrében. További feltárássra várnak a zarándoklatokkal kapcsolatos egyéb szokásformák és ikonográfiai motívumok²⁶⁶ átadásának-átvételének kérdései, így pl. a különböző etnikumok elbeszélésanyaga és búcsújáró énekei közti szövegszerű, zenei kapcsolatok,²⁶⁷ a fogadalmi adománytípusok szerkezetében,²⁶⁸ a mirákulumképeken²⁶⁹ megfigyelhető párhuzamok és különbségek, valamint a zarándoklatok által közvetített kulturális jelenségek átmeneti formáinak, kölcsönhatásának, terjedési irányának és arányának problémái. A kutatás mai állásánál úgy tűnik, hogy a kulturális közvetítés Ny–K-i fő iránya mellett a vizsgált terület zarándoklatait a lokális vonzáskörű helyek felkeresése a területen belül, valamint a regionális és interregionális vonzáskörű helyek felkeresése a területen kívül és azon kívül minden irányból nagyjából egyenrangúan jellemzi, a területen kívüli interregionális helyek felkeresése pedig elsősorban nyugat felé irányul.²⁷⁰ Másfelől a zarándokok és a kegyhelyek száma alapján a vizsgált területen belül is különbség mutatkozik a kapcsolatok fő irányában, mivel a Nyugat–Dunántúl, illetve a mai Burgenland és Kelet–Steiermark déli részén a K–Ny irányú, északi részén viszont a Ny–K irányú kapcsolatok látszanak számottevőbbnek,²⁷¹ míg a Dunától északra fekvő északnyugat–magyarországi, illetve kelet–ausztriai területekkel kapcsolatban a kutatás mai állásánál nem tudunk határozott véleményt formálni. Mindezeknek a kérdéseknek a tisztázása csak a zarándoklatokra vonatkozó további forrásanyagok részletes feltárása, a zarándoklatokon kívüli egyéb kulturális közvetítőknek és közvetített jelenségeknek a vizsgálatba való bevonása, valamint az osztrák és magyar kutatás szoros együttműködése révén lesz lehetséges.

Az egyes térképeken számokkal megjelölt helységnevek

1. térkép

1.Almás 2.Alsóbeled 3.Andocs 4.Badafalva 5.Baja 6.Barátfalva 7.Barka 8.Bács 9.Bisztrica 10.Bodajk 11.Bodrogújhely 12.Boldogasszony 13.Bosác 14.Búcsúszentlászló 15.Buda–Máriaremete 16.Buda–Nagyboldogasszony t. 17.Buda–Erzsébet apácák t. 18. Buda–Szt.Ferenc sebei t. 19.Buda–Kapucínus kápolna 20.Buda–Krisztinaváros 21.Celldömölk 22.Csejte 23.Csepel 24.Csiklővár 25.Csiksomlyó 26.Csorna 27.Dénesd 28.Dérföld 29.Dragotin 30.Dubnica 31.Ecseg 32.Eger–Segedelemvölgy 33.Egerszalók 34.Ercsi 35.Eszék 36.Esztergom 37.Fraknó–Szervita t. 38.Fraknó–Rozália kápolna 39.Frivald 40.Garamszentbenedek 41.Gyöngyös 42.Győr 43.Gyulafehérvár 44.Hajós 45.Hanyi–puszta 46.Homokkomárom 47.Illava 48.Jásd 49.Kassa 50.Kékkő 51.Királyfalva 52.Királyhida 53.Kisboldogasszony 54.Kisfalu 55.Kismarton–Kálvária 56.Kismarton–Ferenc t. 57.Kismarton–Szt. Márton t. 58.Kistapolcsány 59.Kolozsvár 60.Kópháza 61.Kőrös 62.Krapina 63.Krasznahorka 64.Kupfalva 65.Laborcfa 66.Lajtakáta 67.Lajtaszentmiklós 68.Lajtaszék(Stotzing) 69.Léka 70.Loretó 71.Lőcse 72.Máriabesnyő 73.Máriagyúd 74.Máriakálnok 75.Máriakéménd 76.Máriamakk 77.Márianosztra 78.Máriapócs 79.Máriadna 80.Máriavölgy 81.Mátraverebély 82.Mikola 83.Modorfalu

84.Nagyszombat 85.Nyitra 86.Óbuda–Kisbuda 87.Ompital 88.Osli 89.Pálfalva 90.Pest–Ferenc t. 91.Pest–Pálos t. 92.Petőfalva 93.Pécs–Havi Boldogasszony k. 94.Pécs–Kapucinus t. 95.Pécs–Szentkút 96.Péliföldszentkereszt 97.Pétervárad 98.Pinkakertes 99.Pinkóc 100.Pószaszentkatalin 101.Pozsony–Szt.Márton t. 102.Pozsony–Mélyút 103.Pozsony–Trinitárius t. 104.Pozsony–Virágölgy 105.Prigye 106.Radány 107.Rótfalva 108.Rudnok 109.Sasvár 110.Segesd 111.Solymár 112.Somlóvásárhely 113.Sopron–Szentlélek t. 114.Sopron–Szt.Mihály t. 115.Sopronbánfalva 116.Sümeg 117.Szany 118.Szeged 119.Szentantal 120.Szentilona 121.Szentmihályhegy 122.Szokolóc 123.Szombathely 124.Szottin 125.Tápiószecső 126.Terzátó 127.Tétszentkút 128.Turbék 129.Tusnád 130.Újlak 131.Varannó 132.Vasvár 133.Vác–Hétkápolna 134. Vátszentkút 135.Vimpác 136.Visnyó 137.Volavje 138.Zágrábrete 139.Zimony 140.Znióvárja 141.Zólyom–Óhegy 142.Zsömle

2. térkép

1.Andocs 2.Arad–Erőd t. 3.Arad–Ferenc t. 4.Besztercebánya–Jezsuita t. 5.Búcsúszentlászló 6.Buda–Mária mennybemenetele t. 7.Buda–Viziváros–Szt.Anna t. 8.Csik-somlyó–Salvator kápolna 9.Eger–Minorita t. 10.Eperjes–Minorita t. 11.Esztergom–Szt.Anna t. 12.Érsekújvár–Ferenc t. 13.Felbár 14.Fülek–Ferenc t. 15.Gyöngyös–Ferenc t. 16.Győr–Karmelita t. 17.Győr–Orsolyita t. 18.Gyula 19.Gyulafehérvár–Ferenc t. 20.Hédervár 21.Holics 22.Homonna 23.Jászberény 24.Kassa 25.Kismarton–Szt.Márton t. 26.Kolozsvár–Ferenc t. 27.Kópháza 28.Körmöcbánya–Ferenc t. 29.Lajtapordány 30.Loretó 31.Lőcse 32.Majk–Kamalduli t. 33.Malacka 34.Máriabesnyő 35.Modorfalva 36.Nagyszombat–Pálos t. 37.Németújvár–Ferenc t. 38.Pápóc–Ágostonrendi t. 39.Pozsony–Ferenc t. 40.Pozsony–Orsolyita t. 41.Sasvár 42.Selmecbánya–Jezsuita t. 43.Sopron–Ferenc t. 44.Szokolca–Jezsuita t. 45.Szokolca–Karmelita t. 46.Szendró 47.Székesfehérvár–Ferenc t. 48.Székesfehérvár–Jezsuita t. 49.Szombathely–Ferenc t. 50.Szombathely–Székesegyház 51.Szomolyán 52.Teplicska 53.Terzátó 54.Vác–Domonkos t. 55.Vác–Ferenc t. 56.Várkony 57.Zsolna

3. térkép

1.Adony 2.Baja–Vodica 3.Barátfalva 4.Bernecebaráti 5.Bodajk 6.Buda–Viziváros–Szt.Anna t. 7.Buda–Szt.Ferenc sebei t. 8.Budafok 9.Csicsó 10.Csobánka 11.Doroszló 12.Dunaföldvár 13.Eger 14.Esztergom 15.Etyek 16.Fertőféregyháza 17.Győr–Karmelita t. 18.Győrrévfalu 19.Győrsziget 20.Győrújváros 21.Krasznahorka 22.Lajtaszentmiklós 23.Loretó 24.Lucs 25.Máriakémet 26.Miskolc 27.Mór 28.Nadap 29.Nagyréde 30.Óbuda–Péter–Pál t. 31.Óbuda–Újlaki t. 32.Perbál 33.Pest–Szt.Anna t. 34.Pest–Kőbánya–Kápolna tér 35.Pécs–Kapucinus t. 36.Pilisborosjenő 37.Pilisvörösvár 38.Rákos (Fertőrákos) 39.Solymár 40.Sopron–Szentháromság kápolna 41.Sopronnémeti 42.Sopronnyék 43.Szajk 44.Szarvók 45.Szeged 46.Szentgott-

hárd 46.Székesfehérvár 47.Szottin 48.Telki 49.Tétszentkut 50.Tinnye 51.Torbágy
52.Trencsén 53.Turbék 54.Üröm 55.Varannó 56.Visegrád

4.térkép

1.Barátudvar 2.Borbolya 3.Borisfalva 4.Buda 5.Burgóhegy 6.Csák 7.Cinfalva
8.Csajta 9.Csepreg 10.Csorna 11.Dénesd 12.Dévény 13.Doborján 14.Dömölk
15.Eszék 16.Füles–Gálosháza 17.Galgóc 18.Győr–Szentháromság t. 19.Györsövény-
háza 20.Höflány 21.Kismarton 22.Kisostoros 23.Komárom 24.Körmöcbánya 25.Kő-
szeg 26.Lajtaszentmiklós 27.Lajtaújfalu 28.Léka 29.Loretó 30.Magyaróvár 31.Mária-
völgy 32.Mosonszentjános 33.Nagyfalva 34.Nagyöflány 35.Nagymarton 36.Nezsider
37.Óbuda–Kiscell 38.Pápa 39.Pécs 40.Pozsony–Mélyút 41.Rábaszentmárton 42.Rép-
cekehely 43.Répcékőhalom 44.Röjt 45.Ruszt 46.Sárvár 47.Selmec 48.Sérc 49.Siklósd
50.Sopron 51.Sopronkeresztúr 52.Sopronkertes–Pálos t. 53.Sopronkertes–Plébánia t.
54.Szalónak 55.Szeged 56.Szekszárd–Mária születése t. 57.Szentharaszt 58.Szentmar-
gitbánya 59.Szerdahely 60.Szered 61.Székesfehérvár 62.Szombathely 63.Vámosde-
recske 64.Vép 65.Veszprém 66.Vulkapordány

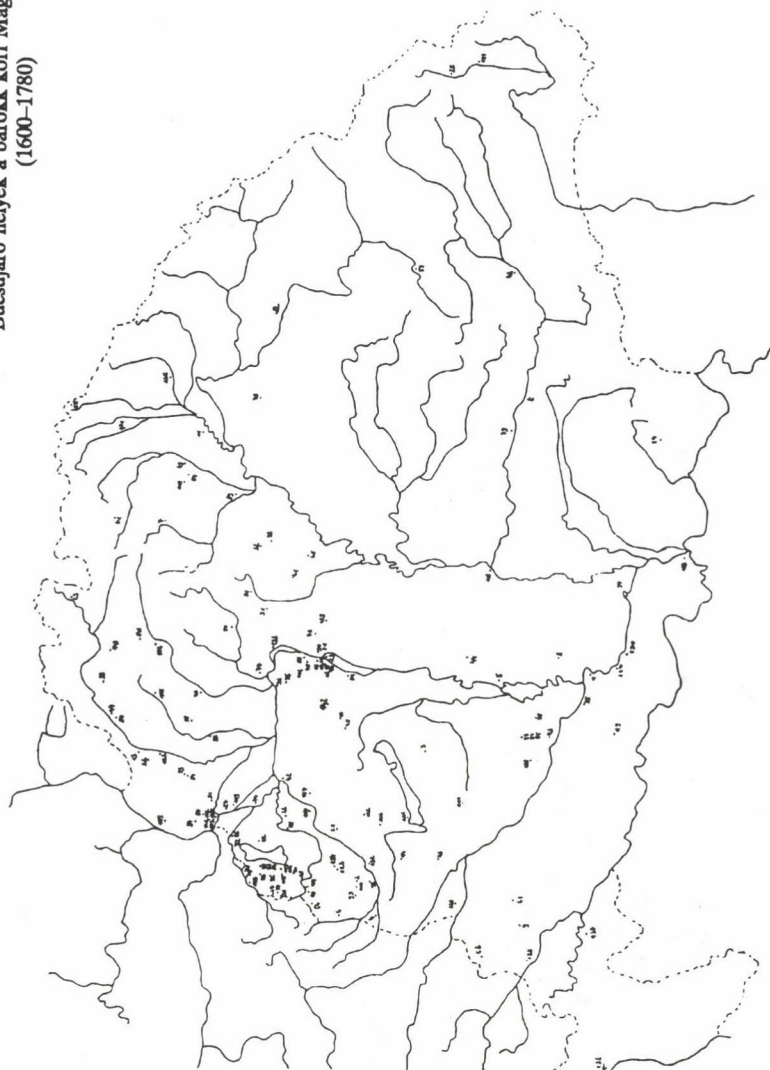
5.térkép

1.Annaberg 2.Bruck/Leitha Spittelwaldkapelle 3.Deuschaltenburg 4.Ernst-
brunn 5.Feldsberg 6.Gabersdorf bei St. Veit am Vogau 7.Graz 8.Heiligenkreuz 9.Ka-
megg bei Gars 10.Katzelsdorf 11.Lebing 12.Marburg 13.Mariabründl bei Poysdorf
14.Mariabründl bei Schönggraben 15.Maria-bründlkapelle bei Groissenbrunn 16.Ma-
ria Dreieichen 17.Maria Fieberbründl bei St. Johann in Herberstein 18.Maria Hilfs-
berg bei Gutenstein 19.Maria in der Hasel in Peggau 20.Maria–Kirchbüchl bei Ro-
thengrub 21.Maria Lanzendorf 22.Maria Neustift bei Pettau 23.Maria Taferl 24.Ma-
ria Trost bei Graz 25.Mariazell 26.Millstatt 27.Pottendorf 28.Pöllauberg 29. Salz-
burg 30.St.Ulrich bei Hauskirchen 31.Schwadorf 32.Sierndorf/March 33.Sonntagberg
34.Strasse bei Oberburg 35.Weissenstein 36.Wien–Franziskanerkloster 37.Wien–Hietzin-
gerkirche 38.Wien–Mariabrunn 39.Wien–Mariahilfkirche 40.Wien–St.Joseph 41.Wien–
St.Klara Kloster 42.Wien–Stephansdom 43.Wien–Trinitarierkirche 44.Wiener Neustadt
45.Wolfsthal 46.Zistersdorf

(Tisztelet Olvasó!

Az itt következő térképeket a szerzők készítették, a számokat és jelzéseket
kézzel írták az egyes helyekre. A térképeket kicsinyített formában kell közölnünk —
az eredetiek A4-es, illetve A3-as méretben készültek — ezért a számok nehezen, sok
esetben csak nagyítóval olvashatók, amiért szíves elnézését kéri [a szerzők nevében
is] a szerk.)

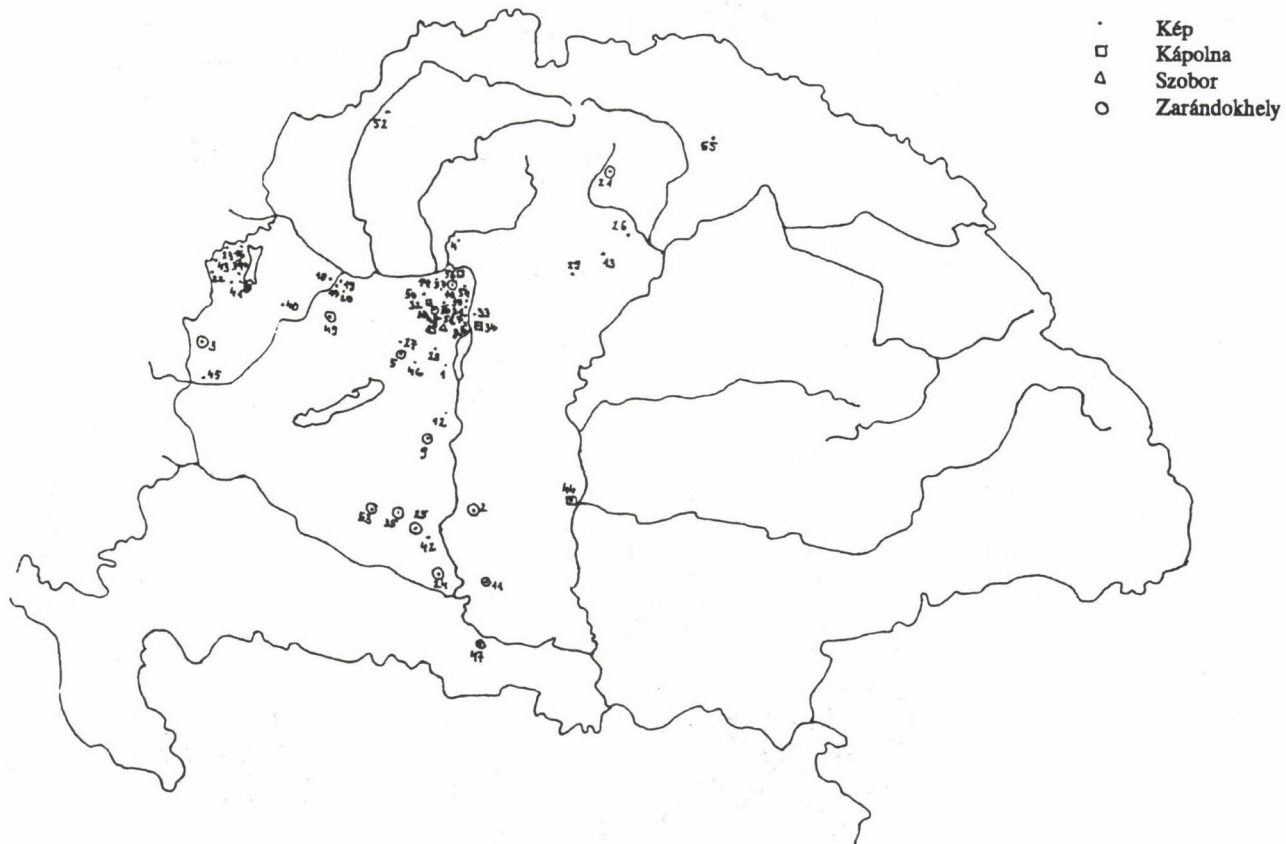
1. térkép
Búcsújáró helyek a barokk kori Magyarországon
(1600–1780)

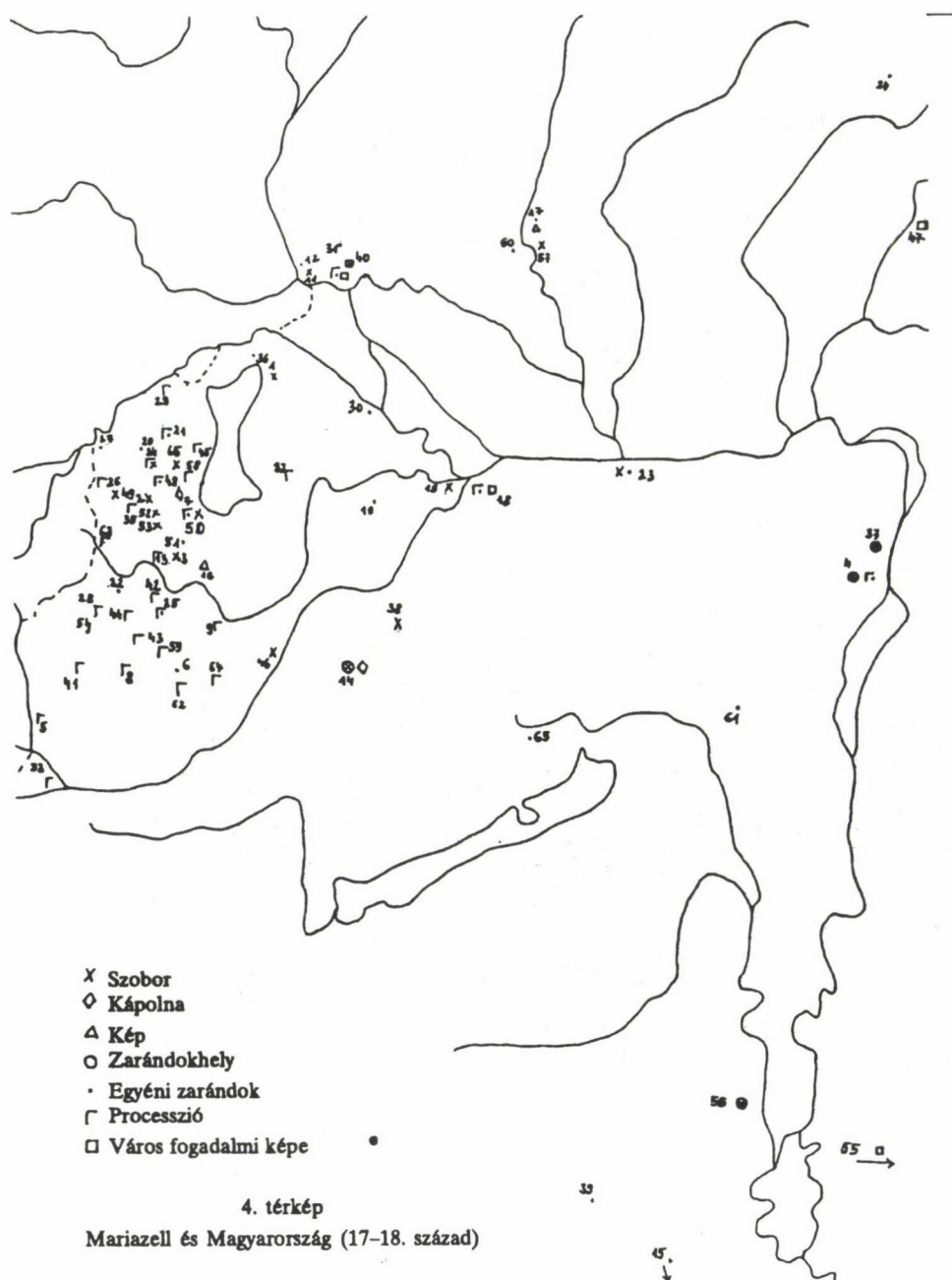


2. térkép
Loreto és Magyarország (17–18. század)



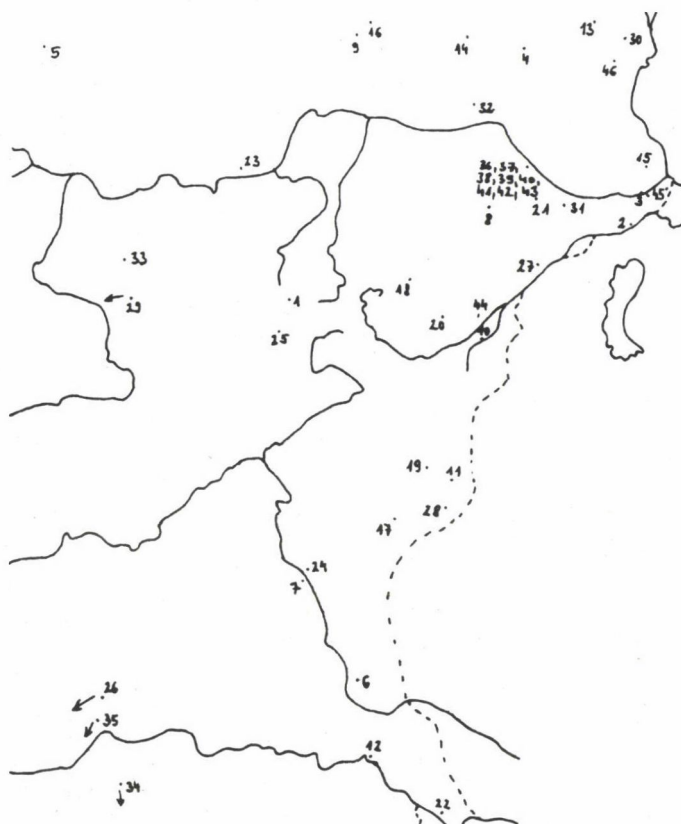
3. térkép
Mariahilf és Magyarország (17–18. század)





5. térkép

Ausztriai búcsújáró helyek magyarországi kapcsolatokkal (17-18.század)



JEGYZETEK

¹Kunt Ernő – Szabadfalvi József – Viga Gyula (szerk.): *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon* (Miskolc, 1984.)

²Manherz Károly: A magyarországi német nemzetiség néprajzáról. (Budapest, 1982.) 3–34., Tátrai Zsuzsanna: Osztrák – magyar interetnikus kapcsolatok a jeles napi szokásokban. in: A III. Békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai. I. (Szerk. Eperjessy Ernő – Krupa András) (Budapest – Békéscsaba, 1986.) 295–303.

³Tüskés Gábor: Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében. (Kandidátusi értekezés) (Budapest, 1986.) 13–44. vö. Jenő F. Bangó: *Die Wallfahrt in Ungarn*. (Wien, 1978.)

⁴Gustav Gugitz: *Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch*. 5 Bde (Wien, 1955–1958.), R. Fischer – A. Stoll: *Kleines Handbuch österreichischer Marien-Wallfahrtskirchen*. 2 Bde (Wien, 1978.), Leander Petzoldt: *Die Inventarisierung des Wallfahrtswesens im ehemaligen Vorderösterreich*. in: Bericht über den elften österreichischen Historikertag in Innsbruck 1971. (Wien, 1972.) 288–291.

⁵Leopold Schmidt: *Ausstellung Marianische Wallfahrten in Österreich*. Katalog. (Wien, 1954.), uő.: *Ausstellung Votivbilder aus Österreich. Neuerwerbungen 1946–1958*. Katalog. (Wien, 1959.), Helene Grün: *Via Sacra. Das Wallfahrtsmuseum in Kleinmariazell*. Katalog. (Wien, 1975.), *Wallfahrten in Niederösterreich*. Stift Altenburg Ausstellung 1985. 4. Mai – 27. Oktober. Katalog. (o. O. 1985.)

⁶Leopold Schmidt: *Deutsche Wallfahrtsvolkskunde*. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 58(1955.) 91–96., uő.: *Wallfahrtsforschung und Volkskunde*. in: *Religiöse Volkskunde*. (München, 1964.) 47–67., Wolfgang Brückner: *Wallfahrtsforschung im deutschen Sprachgebiet seit 1945*. Zeitschrift für Volkskunde 55 (1959.) 115–129.

⁷Dietmar Assmann: *Wiederaufnahme der Verehrung mittelalterlicher Gnadenbilder in Tiroler Wallfahrten*. in: Bericht (4. jegyzet) 298–304., uő.: *Grundzüge einer Wallfahrtsvolkskunde von Tirol*. Mannus 2 (1976.) 70–88., Klaus Beitzl: *Das Tschaggunser Mirakelbuch von 1757*. Anzeiger für die Bezirke Bludenz und Montafon Nr.28–29. (1958.), uő.: *Aspekte der historischen Wallfahrtsvolkskunde für Vorarlberg*. in: Bericht (4. jegyzet) 291–298., uő.: *Votivbilder. Zeugnisse einer alten Volkskunst*. (Salzburg, 1973.), uő.: *Votivbildstudien*. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 78(1975.) 104–118., Edmund Friess – Gustav Gugitz: *Aufbau und Grenzen der Kultdynamik in Maria Anzbach*. Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft (1936.) 84 ff. uő.: *Die Mirakelbücher von Mariahilf in Wien (1689–1775)*. in: Georg Schreiber (Hg): *Deutsche Mirakelbücher zur Quellenkunde und Sinngabe*. (Düsseldorf, 1938.) 77–134., uő.: *Die Franz-Xaver-Wallfahrt zu Oberburg*. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 61(1958.) 83–140.

⁸Leopold Schmidt: *Die Bedeutung der Wallfahrt Maria Einsiedeln auf dem Kalvarienberg bei Eisenstadt in den ersten Jahren ihres Bestandes*. (Horn – Wien, 1948.), Hanns Koren: *Die Beziehungen zwischen dem südlichen Burgenland und der Oststeiermark im Spiegel des Wallfahrtswesens*. Burgenländische Beiträge zur Volkskunde (1953.) 61–70., Franz Probst: *Die Wallfahrt nach Stotzing im Spiegel des „Liber Continens Miracula et Gratias, quae mediante Divae Mariae Stotzingensis intercessione perpetrata sunt“*. (Eisenstadt 1954.), Clara Prickler: *Der „Lange Tanz von Kleinfrauenhaid“ im Licht archivalischer Forschung*. in: O. Bockhorn – H. P. Fielhauer (Hg): *Kulturelles Erbe und Aneignung*. Festschrift für Richard Wolfram zum 80. Geburtstag. (Wien, 1982.) 193–206., *Wallfahrten im Burgenland*. Ausstellung 12. Mai – 2. Oktober 1983. Diözesanmuseum Eisenstadt. Katalog. (Eisenstadt, 1983.) Rudolf Krauscher: *400 Jahre Stotzing*. (Festschrift) (Eisenstadt, 1983.), Maria-Kornelia Fasching: *Zur Geschichte der Wallfahrtsorte Südwestpannoniens*. (Diss. Wien, 1986.), Hans-Peter Zelfel: *Das heutige Burgenland als Ziel und Ausgangspunkt grenzüberschreitender Wallfahrten in der kartographischen Darstellung*. in: Bericht über den 17. Österreichischen Historikertag in Eisenstadt, veranstaltet vom Verband Österreichischer Geschichtsvereine in der Zeit vom 31. August bis 5. September 1987. (Wien, 1989) 234–238.

⁹Vö.: *Bibliographie. Bedevaart – Pèlerinage – Wallfahrt. Maas – Rijn Rhin – Meuse Rhein – Maas*. (Köln, 1982.)

¹⁰Igy pl.: Andreas Csatai – Dagobert Frey: *Die Denkmäler des politischen Bezirkes Eisenstadt und der freien Städte Eisenstadt und Rust*. (Wien, 1932.), Karl Semmelweis: *Die gedruckten Werke des Palatins Esterházy (1635–1713)*. Burgenländische Heimatblätter 23 (1961.) 32–42.

¹¹Victor and Elisabeth Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. (New York, 1978.)

¹²Rudolf Kriss: Die Volkskunde der Altbayrischen Gnadenstätten. 3 Bde (München – Pasing, 1953–1956.) Karl-S. Kramer: Typologie und Entwicklungsbedingungen nachmittelalterlicher Nahwallfahrten. Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 11 (1960.) 195–211., Wolfgang Brückner: Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. (Aschaffenburg, 1958.), uő.: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung, in: Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag. (Berlin, 1970.) 383–424., uő.: (Hg): Wallfahrt – Pilgerzeichen – Andachtsbild. Aus der Arbeit am Corpuswerk der Wallfahrtsstätten Deutschlands: Probleme, Erfahrungen, Anregungen. (Würzburg, 1982.), Hans Dünninger: Maria siegt in Franken. Die Wallfahrt nach Dettelbach als Bekenntnis. (Würzburg, 1979.), Iso Baumer: Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. (Bern – Frankfurt/M., 1977.), Lenz Kriss-Rettenbeck – Gerda Möhler (Hg): Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München. (München – Zürich, 1984.), Martin Scharfe – Martin Schmolze – Gertrud Schubert (Hg): Wallfahrt – Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit. (Tübingen, 1985.)

¹³Tüskés: Búcsújárás 242–254.

¹⁴Rudolf Kriss: Die Schwäbische Türkei. (Düsseldorf, 1937.) 35.

¹⁵Leopold Schmidt: Volkskult und Wallfahrtswesen im nördlichen und mittleren Burgenland. Burgenländische Beiträge zur Volkskunde (1953.) 45–60.

¹⁶Edmund Friess – Gustav Gugitz: Die Wallfahrt nach Adhwang im Lichte der Mirakelbücher (1620–1746.). Wien, 1951.) 50.

¹⁷Bálint Sándor: Karácsony, húsvét, pünkösd. (Budapest, 1976. 2. kiad.) 141., Elisabeth Thoemmes: Die Wallfahrten der Ungarn an den Rhein. (Aachen, 1937.)

¹⁸Albrecht A. Gribl: Unsere liebe Frau zu Dorfen. Kultformen und Wallfahrtsleben des 18. Jahrhunderts. (Dorfen, 1981.) 507.

¹⁹Rudolf Henggeler: Die Einsiedler Mirakelbücher. Der Geschichtsfreund 98 (1945.) 230.

²⁰Tüskés Gábor: A barokk kori magyarországi búcsújáróhelyek katalógusa. (Kézirat) (Budapest, 1985.)

²¹Dietmar Assmann: Die bedeutendsten Wallfahrtsorte Österreichs und Südtirols. in: Österreichische Volkskundeatlas. 6. Lieferung. 2. Teil Bl. 116. (Wien, 1979.) 1–36. Karte und Kommentar.

²²Vő.: Schmidt: Volkskult 48–52.

²³Vő.: Gugitz: Österreichs

²⁴Boldogasszony, Kisboldogasszony, Kismarton – Kálvária, Kismarton – Ferences t., Osló, Rótfalva, Fraknó – Rozália k., Fraknó – Szervita t.

²⁵Nikolaus Grass: Loreto im Bergland Tirol. Jahrbuch für Volkskunde 2(1979.) 161–186., Walter Pötzl: Loreto in Bayern. Jahrbuch für Volkskunde 2(1979.) 187–218., uő.: Santa-Casa-Kult in Loreto und in Bayern. in: Kriss-Rettenbeck – Möhler (Hg): Wallfahrt 368–382.

²⁶Mohl Adolf: Szarvók és urai. Századok 37(1903) 720., uő.: A loretoi Szűz Mária tisztelete. (Győr, 1935.), Károly Gaál: Die Loreto-Maria – mystische Verteidigung der pannonischen Landschaft. Burgenländische Jahrbuch für ein Land und seine Freunde 4 (1979.) 30., uő.: Auxilium Christianorum. A lorettói szűz tisztelete Kelet-Közép-Európában. Szolgálat 58(1983.) 2. 24.

²⁷Adolf Mohl: Der Gnadenort Loreto in Ungarn. (Raab, 1894.), uő.: Loreto magyarországi búcsújáróhely története. (Budapest, 1909.)

²⁸Bálint Sándor: Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népelet köréből. (Budapest, 1943.) 28–35.

²⁹Michael Weiss: Die Gnadenstätte Maria-Eisenstadt. (Kézirat) (Eisenstadt, 1982.) 1–23.

³⁰Joseph Rittsteuer: Kirche im Grenzraum. (Eisenstadt, 1968) 275.

³¹Schmidt: Volkskult 54.

³²Joseph Rittsteuer: Rosalienkult im Burgenland. Burgenländische Heimatblätter 16 (1954.) 102–115.

³³Vő.: Szilárdy Zoltán: Kegykétpusok a pestisjárványok történetében. Orvostörténeti Közlemények Suppl. 11–12. (1979.) 207–236.

³⁴Hans Aurenhammer: Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit. Der Wandel ihrer Ikonographie und ihrer Verehrung. (Wien, 1956.) 132.

³⁵Vő.: Walter Hartinger: Mariahilf ob Passau. Volkskundliche Untersuchung der Passauer Wallfahrt und der Mariahilf-Verehrung im deutschsprachigen Raum. (Passau, 1985.), Johann Georg Sigg:

Gründlicher und wahrhafter Bericht von dem wunderbarlichen Ursprunge und der Verehrung des Marianischen Gnadenbildes unter dem Titul Trösterin Der Betrübten. (Fünfkirchen, 1777.)

³⁶Elfriede Grabner: Maria vom guten Rat. Ikonographie, Legende und Verehrung eines italienischen Kultbildes. in: Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt. (Wien, 1972.) 327–338.

³⁷Nádasdy-család nádasladányi levéltára. Országos Levéltár, Budapest (OL) fasc. III. Nr.760.

³⁸Pacher Donát: A dömölki apátság története. (Budapest, 1912.) 122.

³⁹Inventarium rerum Ecclesiae et Sacristiae Vener. Residentiae Budensis. Országúti Ferences Rendház Levéltára, Budapest Nr.263. 1–4.

⁴⁰Michael Weiss: A vértessomlói kegytemplom története. (Kézirat) (1970.) 2–3., uő.: Der Wallfahrtsort Schemling/Vértessomló im Schildgebirge. in: Unser Hauskalender. Das Jahrbuch der Ungarndeutschen (Stuttgart, 1982.) 98.

⁴¹Frey Jácint: Egy kapucinus kegyhely tündöklése a 18. században. Kapucinus tartományi értesítő (1948. Karácsony) 5., Adolf Mohl: Wimpasing, Geschichtlich dargestellt. (Eisenstadt, 1896.)

⁴²Vö.: Rudolf Schenda: Der Bilderhändler und seine Kunden im Mitteleuropa des 19. Jahrhunderts. Ethnologia Europaea XIV (1984.) 163–175., Oskar Moser: Die Bilderhändler von Tesino und der Verlag Remondini zu Bassano im alten Venetien. in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 89(1986) 309–327.

⁴³Gugitz: Österreichs Bd. 1. 50.

⁴⁴Gugitz: Österreichs Bd. 1. 27., Bálint Sándor: Ünnepi kalendárium. (Budapest, 1977.) 2. 284., 341. 12. jegyzet

⁴⁵Gugitz: Österreichs Bd. 4. 201.

⁴⁶Jordánszky Elek: Magyar Országban, s az ahhoz tartozó részekben lévő boldogságos Szűz Mária kegyelem képeinek rövid leírása. (Pozsony, 1836.) 147–148., Augustus Florianus Balogh: Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariorum. (Agrariae, 1872.) 591. Gugitz: Österreichs Bd. 2. 217.

⁴⁷Gugitz: Österreichs Bd. 1. 44.

⁴⁸Dénes Radocsay: Das Hermannstädter Kruzifix in Wien. Acta Historiae Artium Academiae Scientiarum Hungariae VI (1959.) 283–298.

⁴⁹Lucas a S Nicolao: Turris Libani. Rescipientes contra Damasum. (Wien, 1725.) 38., Vö.: Joannes a S. Felice: Annalium provinciae sancti Josephi ordinis exalceatorum sanctissimae Trinitatis. (Viennae, 1739.) 424–434.

⁵⁰Gugitz: Österreichs Bd. 1. 71.

⁵¹Gugitz: Österreichs Bd. 2. 13.

⁵²Taxonyi János: Az emberek erkölcsének és az Isten igazságának tükörei. (Győr, 1740) I. 184–187.

⁵³Gugitz: Österreichs Bd. 2. 219.

⁵⁴Gugitz: Österreichs Bd. 4. 171.

⁵⁵Gugitz: Österreichs Bd. 1. 20.

⁵⁶Bernardo a S Theresia: Fons signatus, das ist ein gezeichneter Brunn. (Wien, 1698, további kiadása Prag. o. J.) B2–B4.

⁵⁷Gugitz: Österreichs Bd. 2. 93.–96.

⁵⁸Protocollum conventus Beatae Virginis Mariae ad Fontes... ab Anno MDCXXXVI. (1763.) Pfarrarchiv Mariabrunn 1–7. Vö.: Herbert Kilian: Geschichte der unbeschuhten Augustiner mit besonderer Berücksichtigung der deutsch-böhmischen Provinz. (Diss. Wien 1976.) Bd. I. 189.

⁵⁹Kiss Fábrián: Betegek gyógyítója. (Nagyszombat, 1703.) 3.

⁶⁰Leopold Somogy: Rede über den wundervollen Blutschweiss des Gnadenreichen Marienbildes. (Raab, 1797.)

⁶¹Jacobus Lier: Mariana lux relucens, seu historia genuina iconis B. V. Mariae lachrymosae ... annexis precationibus pro Marianis Clientibus Specialiter collectis. (Claudiopoli 1747.) 1–36.

⁶²György Mártonffy: Denuo erumpens Lachrymarum scaturigo (Tyrnaviae, 1738. 2.kiad.) A3/b.

⁶³Ordhánsz Konstantin: A I ibanus havasi alatt illatozó Titkos értelmű Rózsa. (Szeged, 1831.) 43–44.

⁶⁴Balogh: Beatissima 634. Vö.: M. Lehmann: Maria Schnee bei Peterwardein (1716–1966.) Eine Gedenkschrift. (Wien, 1966.)

⁶⁵Bálint: Sacra 79–80.

⁶⁶Ladislaus a S Stephano: Flores Mariani. (Budac, 1777.) 1–5.

⁶⁷Gugitz: Österreichs Bd. 4. 201., Eperjessy Ernő: A szentgotthárdi csata emléke a szlovén néphagyományokban. Vasi Szemle XLII(1988/3). 401–421.

⁶⁸Gisela Herrmann: Das Frevelmotiv in den österreichischen Kulterzählungen. (Frankfurt/M., 1974.), Leopold Kretzenbacher: Das verletzte Kultbild. Voraussetzungen, Zeitschichten und Aussagegewandel eines abendländischen Legendentypus. (München, 1977.), Leopold Schmidt: Hirtenmotive in Wallfahrtsgründungslegenden. in: Festschrift Nikolaus Grass zum 60. Geburtstag. (Innsbruck, 1975.) Bd. 2. 199–218.

⁶⁹Kiss: Betegek * 4., Al-6. Vö.: Leopold Kretzenbacher: Legende und Sozialgeschehen zwischen Mittelalter und Barock. (Wien, 1977.) 6.

⁷⁰A Téli Szent Kúti kápolnának keletkezése. (Ponyvafüzet a 19. század elejéről) (h. n. ny. n. é. n.) 1–3., Bálint Sándor: Boldogasszony vendégségében. (Budapest, 1944.) 36.

⁷¹Nádasdy-család nádasladányi levéltára. OL. fasc. III. Nr.760.

⁷²Hermann Bach: Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. (Untersuchung ihrer literarischer Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit.) (Diss. München, 1936.), Wolfgang Brückner: Erzählende Kurzprosa des geistlichen Barock. Aufriss eines Forschungsprojektes am Beispiel der Marienliteratur des 16. bis 18. Jahrhunderts. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 86(1983.) Heft 3. 101–148., Tüskés Gábor – Knapp Éva: Egy dunántúli búcsújáróhely a 18. században. (A homokkomáromi mirakulumos könyv tanulmányai 1751–1786.). Ethnographia 93(1982.) 269–291., uő: Egy feltáratlan forráscsoport: barokk kori mirakulumos könyvek magyarországi búcsújáróhelyekről. Irodalomtörténeti Közlemények 89(1985.) 1. 90–100., Gábor Tüskés: Books of Miracles about Shrines in Hungary from the Baroque Period. in: The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research. Bergen, June 12th–17th 1984. Ed. by Reimund Kvideland – Torunn Selberg (Bergen, 1985.) Vol. IV. 379–392., Knapp Éva: Barokk kori mirakulumos könyvek magyarországi búcsújáróhelyekről. (Diss. Budapest, 1984.)

⁷³Schreiber: Deutsche 82.

⁷⁴Francesco Glavinich: Historia Tersattana. (Udine, 1648.), Petrus Francetich: Tersactum Coronata Deipara Virgine Insigne. (Venetiis, 1718.), Clarus Pasconi: Triumphus Coronatae Reginae Tersactensis. (Venetiis, 1713.)

⁷⁵Gratia plena, et super omnes Benedicta Virgo Maria Fraukirchensis. (Wien, 1679.), Geheimnisreiche Rosen, oder Wahrhafte Beschreibung Himmlischer Wohlthaten, welche das Gnaden-Bild Mariae zu Frau-Kirchen bey Neusidl am hungarischen See gewürcket... durch das Convent der PP. Franciscanern daselbst (Wien, 1697.), Titkos értelmő Róza a vagy a Förtő mellett lévő Boldog Asszony csodálatos érdemeinek Drága illattáról. (Bécs 1698.), František Babčanský: Zwazek Kwitkuw Na Lukach Maryanskych Pry Gezeru u Najzydle zebranych. (W Wyndy 1698.) Vö.: Andreas Angyal: Ein burgenländisches Dokument der tschechischen Barockliteratur. Burgenländische Heimatblätter 27 (1965.) 69–72.

⁷⁶Ferdinandus Ignatius Grieskircher: Magnae Ungariae Dominae, unici Dei Matris admirabilis mirabilia. (Viennae, 1661.)

⁷⁷Zwey Tractätlein von Berg Calvari bey Eysenstadt. (Wien, 1716.) Vö.: Karl Semmelweis: Burgenländische Wallfahrts- und Mirakelbücher aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Burgenländische Heimatblätter 26(1964.) Heft 3. 131–140.

⁷⁸Anselmus Klaempfl: Der in dem Acker Verborgene-Schatz. (Wienerisch-Neustadt 1714.)

⁷⁹Persianisch-Marianisches Gnaden-Brünnl. (Wienerisch-Neustadt 1732.)

⁸⁰Andreas Eggerer: Pharmacopaea coelestis seu Maria Remetensis. (Graecii, 1672.)

⁸¹Ladislau Kummer: Puteus aquarum viventium cant 4. Marianischer... Gnaden-Brunn. (Pressburg, 1734.), Josephus Nunkovics: Puteus aquarum viventium Marianus, jam a quingentis et pluribus annis miraculose repertus. (Tyrnaviae, 1742.), Orosz Ferencz: Puteus aquarum viventium. Cant. c. 4. v. 15. Élő vizek kuttya. (Nagyszombat, 1743.), Josephus Nunkovics: Puteus aquarum viventium, To gest: Maryanska. (W Trnawé, 1743.), Odo Koptik: Thalleidos Liber. (Sopron, 1744.), Erneuerter vor mehr, als fünf hundert Jahren wunderbar-entsprungener Marianischer Gnaden-Brunn... Beschrieben und zum Druck befördert durch P. S. C. des obbemeldten Gnaden-orts deutschen Prediger. (Pressburg, 1764.), Josephus Nunkovich: Puteus aquarum viventium Marianus. (Quinque Ecclesiis 1773.)

⁸²Novum Sidus Hungariae. (Tyrnaviae, 1743.), Novum Sidus Hungariae. (Tyrnaviae 1746.), Orosz Ferencz: Magyar Országnak Jeles tündökléssel fel-tetszett Új Csillaga. (Nagyszombat, 1751.), Neuer Stern im Königreich Hungarn. (Pressburg, um 1750.), Nowá Hwězda Uherské Kraginy, to gest: Neyswetegssy Boží, a Bolesti Matka Maria, w milosto plném Ssassyńském. (W. Trnawé 1751.), vö. Kurze Beschreibung Von dem Ursprung Der Heiligen Statuen des Schmerzhafften Mutter Gottes zu Sassing (o.O. 1735.)

⁸³Kilian Werlein: *Puteus aquarum viventium... das ist: Ferrere Beschreibung der Miracul... zu Zell in Steyermarck von Anno 1690 bis Anno 1700.* (Steyr 1700.), vö. 81. jegyz., Kilian Werlein: *Neu-eröffneter Gnaden-Schatz oder Beschreibung jener Gutthaten, welche in den Jahren hero...1700... 1709... in... Gnaden Hauss zu Zell... erwiesen hat.* (Graetz, 1713.), uő.: *Neu-eröffneter Gnaden Schatz.* (Steyr, 1717.), uő.: *Annoch offenstehender Gnaden-Schatz: das ist... von Anno 1710 bis Ende 1719. Jahrs in den... Gnadenhaus zu Zell... gewirckt hat.* (Steyr, 1722.), vö. 78. jegyz.

⁸⁴Nem találtunk példát a műfajnak a középkorból a barokkba átvezető szakaszát jellemző kiadvány-típusra, amelybe a csak mirákulumot tartalmazó kiadványok (egymirákulumos rölapok, ún. mirákulum-levelek, egy-egy év anyagát hozó füzetes nyomtatványok) tartoznak. Nincs nyom a magyarországi anyagban mirákulumok olyan rendszeres, hosszú időn át, meghatározott időközökben való közzétételére sem, mint amivel pl. a máriacelli kegyhellyel kapcsolatban találkozunk.

⁸⁵Igy pl. a Máriavölgyben 1720-ban tartott pálos generális gyűlésen a Maria Trost-ról kiküldött szerzetesek a saját kegyhelyük eseményei között részletesen beszámoltak a fogadalmi tárgyak elhelyezéséről, az adományokról, a misék és áldozások számáról, valamint betegségek rendjében a csodás gyógyulásokról. *Acta Paulinorum Egyetemi Könyvtár, Kézirattár, Budapest (=EKK) Cod. Lat. Ab. 154. Tom. V. 490-491., 584-586.*

⁸⁶Fráter Lajos: *Kincs tartocská Az Világos Czesztohoy egyházának.* (o. O. Krakkó? 1627.), *Élő-vizeknek kuttya.* Cant. 4.v.15. Avagy a Stáír-országi havasokon az ő kedves Czéllájában tsudákkal-tündöklő Maria... egy néminemű sz. Benedek patriárka szerzetéből-való áldozó pap, magyar nyelven botsátott világosságra. 1. (Steyr, 1753.) 2. (Győr, 1759.) 3. (Győr, 1766.)

⁸⁷*Illustria miracula divi Francisci Xaverii Oberburgi in Styria.* (Tyrnaviae 1735.)

⁸⁸A. Goldonowski: *Diva Claramontana, seu Imaginis eius Origo, Translatio, Miracula.* (Cracoviae 1642.) Egyetemi Könyvtár, Budapest, Ac 4022 jelzetű példányának possessor bejegyzése: *Inscripta Cathalogo B.V. Mariae Thallensis Conv. Bibl. – H. Tursellinus: Lauretanae historiae libri quinque.* (Venetiis, 1727.) Egyetemi Könyvtár, Budapest Ac 4401 jelzetű példányának possessor bejegyzése: *Eremita Zobor 1770.*

⁸⁹Szilárdy Zoltán – Tüskés Gábor – Knapp Éva: *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások magyarországi búcsújáróhelyekről.* (Budapest, 1987.) vö. Hans Dünninger: *Kleine Andachtsbilder als Indikatoren für Wallfahrt.* in: Brückner: *Wallfahrt* 149–160.

⁹⁰E. Widemann, J. M. Lerch.

⁹¹I.L. Lidl, F. A. Dietell, F. S. Schaur, J. Ch. Winkler, F. L. Schmitner, J.H. Martin, A. és J. Schmuizer, Hoffmann és Hermundt, J. Asner, E. Schaffhausen, C. La Haye.

⁹²F. Feninger, G. D. Ch. Nicolai, A. Berka

⁹³J.A. Lidl, J. J. Lidl, Th. Bohacz, J. Mössmer, J. G. Baumgartner, J. Kollanetz, A. Pyro, J. Gerstner, J. E. Mansfeld, J. Mansfeld.

⁹⁴M. Engelbrecht, J. S. és J.B. Klauber.

⁹⁵Remondini, G. A. Bosio

⁹⁶M. Greischer: 1690 k. Kismarton, H. Frank von Langgraffen: 1700.k. Nagyszombat, A. Zenger: 1770. k. Nagyszombat, majd Esztergom, M. Dausch: 1791. Nagyszombat.

⁹⁷Eszterházy Pál: *Az egész világon levő Csudálatos Boldogságos Szűz Képeinek Röviden föl tet Eredeti.* (Nagyszombat, 1690.)

⁹⁸Franz Wibiral: *Das Werk der Grazer Stecherfamilie Kauperz.* (Graz, 1909.)

⁹⁹*Historia Domus Besnyöiensis... incipit 1763.* (1835-ig) Plébániai levéltár, Máriabesnyő 58.

¹⁰⁰Libellus... *Continuatum Gratiarum ab Annis ... 1750... 1773.* Pannonhalmi Benedekrendi Apátság Levéltára (PBAL) Naplók Ia/5. 20 füzet, 2.füzet 13.

¹⁰¹Gustav Gugitz: *Das kleine Andachtsbild in den österreichischen Gnadenstätten.* (Wien, 1950.)

¹⁰²Christine Lauter: *Die Ursprungslegenden auf den österreichischen Wallfahrtsbildchen.* (Wien, 1967.), Hans Bleibrunner: *Andachtsbilder aus Altbayern.* (München, 1971.)

¹⁰³Szilárdy – Tüskés – Knapp: *Barokk Kat. 63., Sammlung Fitz, Stiftsarchiv Lilienfeld, o. Sign.*

¹⁰⁴Szilárdy – Tüskés – Knapp: *Barokk Kat. 166–182. vö. Gründliche und ausführliche Beschreibung Der Wunderthaetigen Bildniss der weinenden Mutter Gottes von Pötsch* (Wien, 1746.)

¹⁰⁵Szilárdy – Tüskés – Knapp: *Barokk Kat. 183–185.*

¹⁰⁶Szilárdy – Tüskés – Knapp: *Barokk Kat. 279–319.*

¹⁰⁷Albert Riedl – Karl M. Klier: *Lied-Flugblattdrucke aus dem Burgenland.* (Eisenstadt, 1958.) 166–167., 172–173.

¹⁰⁸Riedl – Klier: *Lied-Flugblattdrucke 159. Nr. I.*

¹⁰⁹Probst: Die Wallfahrt IX–XIV, Riedl – Klier: Lied-Flugblattdrucke 168–172., Krauscher: 400 Jahre 161–164.

¹¹⁰Sörös Pongrác (szerk.): A pannonhalmi Szent-Benedek rend története. 5. (Budapest, 1902–1916.) 560., Riedl – Klier: Lied-Flugblattdrucke 24–25. Nr. IV–VI.

¹¹¹Riedl – Klier: Lied-Flugblattdrucke 124–125., 62–64., vö. Tüskés Gábor – Knapp Éva: Fejezet a XVIII. századi vallási ponyvairodalom történetéből. Irodalomtörténeti Közlemények 89(1985) 4–5. 415–436.

¹¹²A máriacelli zárandoklatok magyar vonatkozásainak akár közelítő teljességű bemutatását több tényező nehezíti. Az egyik akadály a máriacelli zárandoklatokra vonatkozó hatalmas mennyiségű barokk kori forrásanyag túlnyomó részének feltáratlansága. A kéziratos forrásanyag több különböző helyen, szét-szórva található (így pl. *Historia miraculorum Mariae–Cellensium ab anno 1150. ad annum 1725.* EKK A. 19., *Descriptio historica...* (Maria Cellensium) EKK Ab. 219–220., *Oblationes Sacrae...* (Maria Cellensium) EKK Ab. 222. (1602–1730), Ab. 222. (1664–1680.). A kéziratos és nyomtatott források felsorolását I. Gugitz: Österreichs Bd. 4. 202–204., és a Máriacellt gondozó St. Lambrecht-i apátság levéltárában lévő legfontosabb része rendezetlenség miatt csak körülményesen hozzáférhető. További nehézséget jelent, hogy a kéziratos források nem mindig különíthetők el élesen egymástól, a különböző forrástípusok gyakran egymásba mosódnak. Ehhez járul, hogy ugyanarról az eseményről nemegyszer több, közel egykorú feljegyzés áll rendelkezésre, s ezek nem mindig ugyanúgy adják vissza a történetet. Hasonlóképpen átfedések figyelhetők meg a nyomtatásban megjelent forrásanyagban. A vizsgált időszakot érintő kéziratos források között a 17. század elejétől kezdve többé-kevésbé folyamatosan egyaránt megtalálhatók a kegyhely történetét összefoglaló munkák (Christophorus Andreas Fischer: *Historia Ecclesiae Cellensis ad Beatae Virginem. Viennae ex officina Typ. Ludovici Bonnoberger in Bursa Agni. Anno MDCIV.* (nyomtatásra előkészített kézirat?) Stiftsarchiv St. Lambrecht (=SL) o. Sign., Ámilianus Hilbig: *Peregrinus cellensis seu munera et vota ad cellam Magnae matris et virginis Mariae peregrini...* anno 1650. SL o. Sign., Ámilian Adalbert Eremiasch: *Apparatus exegeticus ad conscribendam Historiam seu annales ecclesiae Miraculosa B. M. Virginis Cellensis in Styria ex chartophylacio Lambertino desumptas Anno 1713.* (?), SL o. Sign.) az eseményeket folyamatos időrendben rögzítő, kalendáriumszerű feljegyzések (*Ephemerides Cellenses ab Anno 1704.* SL o. Sign., Zeller Calender (nach 1773) SL Mariazell, o. Sign.), compendium-szerű összeállítások (Marian Sterz: *Dreibändiges Compendium über die Geschichte von St. Lambrecht und Mariazell um 1820.* SL o. Sign.), társulati könyvek (*Prothocollum Marianum S. S. Rosarii in Cellis Eiusdem B. V. M. (1633–1782.)* SL o. Sign., *Vita Mortis, seu liber vivorum, pro Moribundis Orantium, ut post mortem vivant, id est Albus Marianus, perpetui Rosary erectus ac apertus la January 1726.* SL o. Sign., *Album Almae Congregationis B. V. Mariae De Monte Carmelo Inceptum Anno 1694 In Cellis Marianis.* SL o. Sign.), mirákulumfeljegyzések (Andreas Scholl: *Miracula Cellensia.* (1627.) SL o. Sign., *Inscriben der 36 (35) Wunderdarstellungen in Maria Zell 1626.* SL Schachtel Mariazell, *Mirakel, o. Sign.*), valamint a processziók évenkénti jegyzékei (*Processiones ad Cellas Marianas de Anno 1692 et 1693.* SL Lad. 38. L., *Processiones ad Cellas Marianas de Anno 1712.* SL Lad. 41. G., *Processiones venerunt in Cella Marianas 1675.* SL Lad. 41. G.). A legfontosabb nyomtatott forrást jelentő mirákulumos könyvek a 17. század második harmadától folyamatosan kísérik végig a kegyhely történetét (így pl. Urban Pikelius: *Benedicta Virgo Cellensis.* (Graz, 1645.), Gerardus Pettschacher: *Benedicta Virgo Cellensis...* Ab Anno 1666 usque ad Annum Christi 1678 factum. (Graecy 1678.), uő.: *Ferrere Fortsetzung und Beschreibung der Gnaden.* (Graecy 1690.), Werlein: *Neu-eröffneter (1713.), uő.: Neu-eröffneter (1717.), uő.: Annoch offenstehender (1722), Cellerisch–Marianischer Gnaden–Schatz Des 1748 ten Jahr.* (Steyr, 1749.), *Cellerisch–Marianischer Gnaden–Schatz Des 1753. und 1754. Jahr.* (Steyr, 1755.), B. Sternegger: *Sechstes Jahr–Hundert der zu Mariam nach Zell in Steyermark angefangenen Wallfahrt.* (Steyr, 1758.) Innocentius Schelzinger: *Seculum sextum inchoatae ad Cellas Marianas.* (Styrae, 1772.)): felépítésük mintául szolgált más ausztriai búcsújáróhelyek mirákulumos könyveinek szerkesztéséhez is (így pl. Oesterreichischer Myrthen–Berg... Das ist: Anfang und Vortgang der weltberühmten Wallfahrt nach Maria Taferl in Unter–Oesterreich. (Crembs, 1748. 3.kiad.), Ursprung, Wunder und Gutthaten des weitberühmten Gnaden–Bilds der Schmerzen–Mutter Maria an der Luggau im Lessach. (München, 1760.), Zweyfacher Gnaden–Fluss. (Graetz, 1709.), Melchior Michelitsch: *Marianischer Gnaden–Schall des Wunderthätigen Gnaden–Bilds Maria–Hülff, welches zu Graetz. 2. Bde* (Graz, 1737, 1739.), *Ursprüngliche Beschreibung Der Uralten Gnaden Bildnuss Maria–Trost.* (Graetz, 1740.), Joseph Wenceslav Stöger: *Das grösste Wunder–Werck Bey dem Gnaden–Ort Maria–Trost.* (Graetz, 1749.) *Florilegium Pöllense.* (Graz, 1766.), *Beständig fliessender Gnadenbrunnen...* Maria Bründl... in dem zwischen Crembs und Stein. (Crembs 1775.)). Az első tudományos kísérlet a hatalmas mennyiségű forrásanyag áttekintésére P. Othmar Wonisch

részéről történt századunk első felében. A hely történetéről írt összefoglaló munkái mellett (Othmar Wonisch: *Die Gnadenbilder Unserer Lieben Frau in Maria-Zell*. (St. Lambrecht – Mariazell, 1916.), uő.: *Geschichte von Mariazell*. (Mariazell, 1948.)) leghasználhatóbb az a kézirat és nyomtatott forrásanyag alapján készített cédulakatalógus, részben feldolgozatlanul maradt tematikus adatgyűjés, amely hely- és személynevek, valamint tárgyszók szerinti utalásokkal könnyíti meg az eligazodást (Zettelkatalog ... é.n.). Az első áttekintésben mi is ezt használtuk, és az ennek alapján kapott képet egészítettük ki más források adataival. A kézirat és nyomtatott forrásokhoz hasonlóan nem történt rendszeres kísérlet a tárgyi jellegű forrásanyag feltárására sem: a hely történetével foglalkozó szerzők ebből újra és újra a máig fennmaradt legértékesebb darabokat emelik ki, a többire kevés figyelmet fordítanak. A tárgyi forrásanyag a kézirat és nyomtatott forrásoknál jóval nagyobb pusztulást szenvedett: a fogadalmi képek közül például a II. József előtti időszakból rendszerint csak a művészi értékkel rendelkező, nagyméretű darabok maradtak fenn, amelyek az írásos forrásokban többnyire amúgy is szerepelnek, a paraszti réteghez kapcsolódó kisebb képek többsége a 19–20. századból való.

¹¹³Pettschacher: *Benedicta* 60.

¹¹⁴Ereimasch: *Apparatus* 105b., 107b., Odo Koptik: *Elenchus Gratiarum a Beatissima Virgine Cellensi nobilibus Quibusque concessam*. SL No. 1486. III. A/b13, 52.

¹¹⁵Ereimasch: *Apparatus* 106a., 107a., 107b., Koptik: *Elenchus* 52.

¹¹⁶Ereimasch: *Apparatus* 110a–b.

¹¹⁷Ereimasch: *Apparatus* 107b., 110a.

¹¹⁸Ereimasch: *Apparatus* 109a., 110b., Zeller *Calender* 130., Ereimasch: *Apparatus* 111b.

¹¹⁹Prothocollum Marianum S. S. Rosarii 78., Ereimasch: *Apparatus* 108b., 109a., 110a.

¹²⁰Pettschacher: *Benedicta* 70., Ereimasch: *Apparatus* 108b., 107a., 109a., 109b., 110a., 110b., 111a., 111b.

¹²¹Vö.: Pettschacher *Benedicta* 66., Gerhard Rodler: *Geschichte und Beschreibung der Gnadenkirche Mariazell*. (Mariazell, 1907.) 67.

¹²²Wonisch: *Die Gnadenbilder* 44–45.

¹²³Mária–czelli lilomok. Az 1857. sept. 8–ki Mária–czelli magyar országos búcsújáratra vonatkozó történeti jegyzetek, főpásztori levelek, előkészületek, utazási rajzok, versezetek, s egyházi beszédek gyűjteménye. (Pest, 1858.) 28–29., 33.

¹²⁴Stiftungen. SL Schachtel Mariazell, Kirche, Kopie eines Stiftungsbriefes 1672. 4/10.

¹²⁵Wonisch: *Die Gnadenbilder* 45., 38.

¹²⁶Eszterházy Pálhoz vö.: Merényi Lajos: *Herczeg Esterházy Pál nádor 1635–1713*. (Budapest, 1895.), Andreas Angyal: *Fürst Paul Eszterházy (1635–1713.) Südostdeutsche Forschungen* 4(1939.) Heft 2. 339–370., Semmelweis: *Die gedruckten Werke des Palatins Esterházy (1635–1713). Burgenländische Heimatblätter* 23(1961) Heft 1. 32–42., Prothocollum Marianum S. S. Rosarii 77.

¹²⁷Stiftungen. Kopie eines Stiftungsbriefes Lad. 31. D. Nr. 11.

¹²⁸Ferenc L. Hervay: *Repertorium historicum ordinis cisterciensis in Hungaria*. (Roma, 1984.) 72.

¹²⁹Jesus, Maria, Joseph. Sodalitas Sanctissimi patriarchae Josephi, ... In... Monasterio Campoliliorum (1753–1755, 1755–1757.) (Crembs o. J.), *Catalogus, eorum dominorum sodalium, qui Ex Venerabili Congregatione sanctissimi Patriarchae Josephi, In... Monasterio B. V. M. de Campoliliorum (1752–1754, 1754–1756.)* (Crembs o.J.)

¹³⁰Koptik: *Elenchus* 47a.

¹³¹Pettschacher: *Ferrere Fortsetzung* 177–178.

¹³²Rodler: *Geschichte* 23.

¹³³H. Jahrvogel: *Puteus aquarum viventium*. (Steyr, 1700.) b2–b3., Odo Koptik: *Regio Mariana*. 5 Bde SL No. 1487. III A/b8–12. Bd. 2. 95b.

¹³⁴Mária–czelli lilomok 21–24.

¹³⁵1692–ben pl. a résztvevők száma 2217 személy volt. *Processiones...* 1692 et 1693. 29. Nr. 267.

¹³⁶Jahrvogel: *Puteus* b2.

¹³⁷Koptik: *Elenchus* 47a–b:

¹³⁸Koptik: *Elenchus* 47a.

¹³⁹Ereimasch: *Apparatus* 110b., 106b., 112a–b.

¹⁴⁰Ereimasch: *Apparatus* 106b., 112a–b., 118a–b., 119a., Prothocollum Marianum S. S. Rosarii 131b.

¹⁴¹Koptik: *Elenchus* 47b., *Opfergaben*. SL Schachtel Mariazell, Kirche–Schatzkammer o. Sign., Rodler: *Geschichte* 97., Wonisch: *Die Gnadenbilder* 45–46.

¹⁴²Szamosi József: *Máriacelli emlékkönyv*. (München – Zürich, 1979.) 13.

- ¹⁴³Wonisch: Die Gnadenbilder 46.
¹⁴⁴Opfergaben o. Sign.
¹⁴⁵Sternegger: Sechstes 371–373.
¹⁴⁶Sternegger: Sechstes 373., Opfergaben o. Sign., Zeller Calender 97.
¹⁴⁷Opfergaben o. Sign.
¹⁴⁸Wonisch: Die Gnadenbilder 45–46.
¹⁴⁹Wonisch: Die Gnadenbilder 36.
¹⁵⁰Rodler: Geschichte 52.
¹⁵¹Fotóját közli Wonisch: Die Gnadenbilder 68. és Szamosi Máriacelli Bild 42. vö. Sasinek V. Ferenc:
 Egy fogadalmi kép. Századok. 31. (1897.) 651–652.
¹⁵²Ephemerides 320., Wonisch: Die Gnadenbilder 70., Rodler: Geschichte 30.
¹⁵³Anna Coreth: Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock. (Wien, 1982. 2. kiad.)
 70.
¹⁵⁴Wonisch: Die Gnadenbilder 51–52.
¹⁵⁵Rodler: Geschichte 28.
¹⁵⁶Vö. 112. jegyzet
¹⁵⁷Pettschacher: Benedicta 77.
¹⁵⁸Processiones... 1675., vö. Sternegger: Sechstes 422–423.
¹⁵⁹Koptik: Regio Mariana Bd. 2. 95a., Prothocollum Marianum S. S. Rosarii 103b., Ephemerides 98.
¹⁶⁰Jahrvogel: Puteus b2–b3.
¹⁶¹Prothocollum Marianum S. S. Rosarii 138., 151., 158., Opfergaben o. Sign., Koptik: Regio Mariana
 Bd. 2. 95b.
¹⁶²Ephemerides 99.
¹⁶³Eremiasch: Apparatus 93b. vö. Pettschacher: Bendecita 70., Rodler Geschichte 60.
¹⁶⁴Wonisch: Die Gnadenbilder 78.
¹⁶⁵Sterz: (Kompendium) 155. vö. Sándor Bálint: Ein unbekanntes altes Stadtbild von Szeged. Zu
 einem Mariazeller Motivbild. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 68(1965.) 45–51.
¹⁶⁶Sterz: (Kompendium) 154.
¹⁶⁷Vö. Processiones... 1692. et 1712.
¹⁶⁸Prothocollum Marianum S. S. Rosarii 165b. Wonisch: Die Gnadenbilder 70., Rodler: Geschichte
 25.
¹⁶⁹Vö. Zelebrantenbuch (Mariazell) Mariazell, Schatzkammer, o. Sign. 1778–1804.
¹⁷⁰Mária-czeli liliumok 59–82.
¹⁷¹Coreth: Pietas 71.
¹⁷²Grün: Via 56–57.
¹⁷³Koren: Die Beziehungen 63.
¹⁷⁴Odo Koptik: Fons signatus, seu historia Divae Hospitalensis in Styria. (Salisburgi, 1735.)
¹⁷⁵Koptik: Regio Mariana, uő.: Enumeratio illustrium familiarum juxta seriem alphabeticam, quae
 imagini miraculosae B. M. V. in Cella Styriensi asservate dona votiva sacrauerunt. Österreichische Natio-
 nalbibliothek 8328. (Nov. 573.) Ch. XVIII. 127. 8., uő.: Elenchus.
¹⁷⁶Friess – Gugitz: Die Wallfahrt 8.
¹⁷⁷Pacher: A dömölki 114–124., 244–249.
¹⁷⁸(Odó Koptik): Compendium Historicum von dem Ursprung und Merckwürdigkeiten, des Gna-
 den- und Wunderreichen Orts Neu Mariazell Bey Dömelck. (Oedenburg, 1749.) G2-4.
¹⁷⁹Rechtshandel des Abtes von Dömölck (Ungarn) wegen der Selbständigkeit der Abtei aus den 50-er
 Jahren des 18. Jahrh. Bibliothek des Benediktinerstiftes Göttweig (BG) o. Sign.
¹⁸⁰Pacher: A dömölki 298.
¹⁸¹Pacher: A dömölki 299–300.
¹⁸²Andreas Angyal: Barock in Ungarn. (Budapest – Leipzig – Milano o.J.) (Ungarische Hefte 4.)
 116.
¹⁸³Hoch-Feyerliche Übersetzung Des Gnaden- und Wunder-reichen Bilds Mariae von Dömelck.
 (Wien, 1748.) vö.: (Koptik): Compendium G 4–6., Pacher: A dömölki 250–251., Pizsker Olivér: Barokk
 világ Győregyházmegeében Zichy Ferenc gróf püspöksége idején (1743–83.) (Pannonhalma, 1933.) 32–33.,
 Angyal: Barock 116–117.
¹⁸⁴Dietmar Assmann: Berühmte Marien-Gnadenbilder im 17. Jahrhundert. Die Wandgemälde im
 Kreuzgang des Stiftes Schlierbach. Oberösterreichische Heimatblätter 37(1983.) Heft 4, 263–302.

- ¹⁸⁵Koren: Die Beziehungen 68.
- ¹⁸⁶(Koptik): Compendium A2-5., Actorum abbatae Dömölkiensis. Dömölki csodák. (XVIII. sz. közepe) PBAL fasc. 2. Nr. 6. 15., 16., 65., 66., Libellus lib 2. 13. vö.: Wonisch: Die Gnadenbilder 30-31.
- ¹⁸⁷Ladislav a S. Stephano: Flores Mariani. (1776.) Országos Széchényi Könyvtár Kézirattár Fol. Lat. 2115., uő.: Flores, Protocolum. (A Trinitáriusok naplója. 1748-1782.) Püspöki Levéltár Székesfehérvár (PLSz, 319/1., Eugen Bonomi: Die Mirakelbücher der Wallfahrtsorte Óbuda-Kiscell/Kleinzell bei Altoten und Makkos Mária/Maria Eichel bei Budakeszi in Ungarn. Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde 12(1969.) 271-300.
- ¹⁸⁸Vö. 110. jegyzet
- ¹⁸⁹Szilárdy – Tuskés – Knapp: Barokk Kat. 61-67.
- ¹⁹⁰(Koptik): Compendium, Synopsis historica de situ, ortu, progressu s. cellae in Hungaria, dioecesi Jauriensi, comitatu Castriferrei, districtu Kemenesallensi, campo Dömölkiensi. (h. n. é. n.). Rövid törté-
riában foglalt fel-jedzés az ó és új Dömölki csudálatos helynek eredetiről. (h. n. é. n.), Decretum
episcopale, quo compertum redditur, Deum ter. Opt. Max. in s. capella Dömölkiensi complura. (h. n. é.
n.), Decretum episcopale, quo post repetitas accuratissimas inquisitiones secundum praescriptum ss. con-
cilii Tridentini (h. n. é. n.)
- ¹⁹¹Szilárdy – Tuskés – Knapp: Barokk Kat. 75. vö. Wonisch: Die Gnadenbilder 35. 15. kép., 35. 16.
kép., 39. 20. kép.
- ¹⁹²Miracula et Gratiae. N. 2. 1747. Describantur ut sunt. PBAL fasc. 2. Nr. 11., Libellus... Continu-
atarum, Liber Gratiarum purificatorum, et in compendium redactarum, ab anno 1750. ad annum usque
1755. inclusive. Exceptis omissis. PBAL Fasciculi antiquiores fasc. 2. Nr. 10., Actorum abbatae, (Odo
Koptik): Variae Gratiae seu species miraculorum Divae Dömölkiensis.(1754.) BL Beilage zur Cod. 917
rot.
- ¹⁹³Pacher: A dömölki 267-277.
- ¹⁹⁴Pacher: A dömölki 295., 344-346., Pausz Amand: Kis Tzeli Szarándok. (Győr, 1797.) 31.
- ¹⁹⁵Rechtshandel des Abtes, Controversiae inter Archiabbatem S. Martini in Hungaria et Odonem
Abbatem Demölkiensem. BG alte Sign.: III/9. olim. Cod. o. Sign., Miscellanea aus dem Nachlass Odo
Koptik Abtes von Dömölki in Ungarn. 3 Bde vom J. 1736-1756. BG Cod. 24. und 917-918., Liber Kop-
tikianus, quo Imago Miraculosa Dömölkiensis defenditur. 1752. PBAL fasc. 5. Nr.9.
- ¹⁹⁶Summaria Demonstratio Perceptum in Sacristia Dömölkiensi sub A. R. P. Sigismundo. BG Hun-
garica Dömölki, o. Sign.
- ¹⁹⁷Coreth: Pietas 58-60.
- ¹⁹⁸Documenta Artis Paulinorum. 1-3. (Budapest, 1975-1978.) 1. 282.
- ¹⁹⁹Adolf Mohl: Der Gnadenort Loreto in Ungarn. (Raab, 1900. 2. kiad.) 17.
- ²⁰⁰Documenta 1. 283., 290.
- ²⁰¹Documenta 2. 317., 323., 325., Gräffell J. Gyurcsik Endre: A sasvári háromszázados nagy búcsú-
járat. (Nagyszombat, 1865.) 36-37.
- ²⁰²Documenta 2. 319-322.
- ²⁰³Ambrosius a S. Spiritu: Ausführlicher Bericht des Ursprungs und Fortgangs deren Gnaden und
Wohlthaten. (Buda, 1755.) 21-26.
- ²⁰⁴Historia Domus Besnyöiensis 21.
- ²⁰⁵Mohl: Der Gnadenort Loreto 29.
- ²⁰⁶Schmidt: Volkskult 48.
- ²⁰⁷Schmidt: Volkskult 47.
- ²⁰⁸P. Gratian Leser: Frauenkirchen. (1946.) c. kézírata alapján (Klosterarchiv der Franziskaner zu
Frauenkirchen) idézi Michael Weiss: Geschichte des Franziskanerklosters (1670-1982) und der Wall-
fahrtskirche (1669-1982) in Frauenkirchen. (Manuskript) (Eisenstadt, 1983.) 316-327.
- ²⁰⁹Pásztor Lajos: A máriavölgyi kegyhely a XVII-XVIII. században. (Budapest, 1943.) 21.
- ²¹⁰Kurzer Unterricht über die von einer Löbl. Bruderschaft unter dem Titul Maria Seelenhülff... am
Pfingst-Montag zu den wunderthaetigen Gnadenbild Maria Thal In Hungarn Verrichtende Wall-Fahrt.
(Wien,) 1769.)
- ²¹¹Gugitz: Österreichs Bd. 1. 44.
- ²¹²Gugitz: Österreichs Bd. 1. 65. Friess – Gugitz: Die Mirakelbücher
- ²¹³Gugitz: Österreichs Bd. 1. 9.
- ²¹⁴Gugitz: Österreichs Bd. 1. 52.
- ²¹⁵Gugitz: Österreichs Bd. 1. 85.

- ²¹⁶Gugitz: Österreichs Bd. 2. 119.
²¹⁷Gugitz: Österreichs Bd. 2. 193.
²¹⁸Schmidt: Volkskult 47.
²¹⁹Gugitz: Österreichs Bd. 2. 109.
²²⁰Gugitz: Österreichs Bd. 2. 44.
²²¹Gugitz: Österreichs Bd. 2. 3.
²²²Gugitz: Österreichs Bd. 2. 183.
²²³Gugitz: Österreichs Bd. 2. 13.
²²⁴Gugitz: Österreichs Bd. 2. 10.
²²⁵Schmidt: Volkskult 47., Gugitz: Österreichs Bd. 2. 146.
²²⁶Gugitz: Österreichs Bd. 2. 106.
²²⁷Gugitz: Österreichs Bd. 2. 58.
²²⁸Schmidt: Volkskult 46–47., Gugitz: Österreichs Bd. 2. 104.
²²⁹Gugitz: Österreichs Bd. 2. 93.
²³⁰Gugitz: Österreichs Bd. 2. 175.
²³¹Gugitz: Österreichs Bd. 2. 22.
²³²Gugitz: Österreichs Bd. 2. 55.
²³³Gugitz: Österreichs Bd. 2. 89.
²³⁴Gugitz: Österreichs Bd. 2. 91.
²³⁵Gugitz: Österreichs Bd. 2. 97.
²³⁶Gugitz: Österreichs Bd. 2. 187.
²³⁷Gugitz: Österreichs Bd. 2. 25.
²³⁸Koren: Die Beziehungen 65., Anton Leopold Schuller: Das Mirakelbuch der Wallfahrtskirche „Maria Hasel“ in Pinggau. Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark 68 (1977.) 274.
²³⁹Gugitz: Österreichs Bd. 4. 223.
²⁴⁰Gugitz: Österreichs Bd. 4. 181.
²⁴¹Gugitz: Österreichs Bd. 4. 134.
²⁴²Koren: Die Beziehungen 64., Gugitz: Österreichs Bd. 4. 147.
²⁴³Koren: Die Beziehungen 64., Gugitz: Österreichs Bd. 4. 195. vö.: Andrea Margaretha Hartmann: Die Wallfahrt Maria Trost. Eine volkswissenschaftliche Studie über Entstehung, Entwicklung und ihre gegenwärtige Kultodynamik. (Diss. Graz 1985.)
²⁴⁴Gugitz: Österreichs Bd. 4. 176.
²⁴⁵Gugitz: Österreichs Bd. 4. 188.
²⁴⁶Bálint: Ünnepi 1. 15–16., Gugitz: Österreichs Bd. 4. 262–264.
²⁴⁷Gugitz: Österreichs Bd. 5. 196.
²⁴⁸Gugitz: Österreichs Bd. 4. 62.
²⁴⁹Peter Stürz: Maria Weissenstein als Wallfahrtsmittelpunkt in Südtirol. (Bern – Frankfurt/M. – Las Vegas, 1981.) 77.
²⁵⁰Origo Sacra Aedis Lauretanae In Ungaria. (1644–1697.) EKK Collectio Hevenessiana tom. 29. 417–440., Augustinus Maria Romer: Servitus Mariana. (Viennae 1667.), Immergrünender Lorbeer-Baum Das ist: Gründliche Beschreibung, vom Anfang und Ursprung des Heiligen Hauses Loreta in Hungarn, Sambt Dero merckwürdigst erwachsenen Gnaden-Früchten, beschrieben von einem Ehrwürdigen Priester. (Wien, 1704.), Mohl: Szarvkő 721., 726.
²⁵¹Originis et de ductis, et Testimonia aliqua miraculorum B. V. Tallensis. (1700–1730.) OL Acta Paulinorum Liber conv. Mariae Thallensis fasc. 433. cs. 66., Andreas Kollencz: Thesaurus in agro Absconditus. OL Acta Paulinorum conv. Maria Thallensis fasc. 422. cs. 66., Diarium Conventus Mariae Thallensis. Tom II–III. EKK Ab. 185., Franciscus Orosz: Liber historicus Ecclesiae Thallensis Thaumaturgae Beatissimae Matris 1733. Tom. I–II. EKK Ab. 179. vö.: Pásztor: A máriavölgyi 38., Honori Mariano, de Origines S. Statuae Thaumaturgae Sassiniensis. (1732–1736.) EKK Ab. 43.
²⁵²Norbert Frank: Die Verbreitung der Wallfahrt nach Frauenkirchen an der Wende von 17. zum 18. Jahrhundert. Burgenländische Forschungen, Sonderband VI. Festgabe für August Ernst. (1984.) 74–75.
²⁵³Romer: Servitus 377.
²⁵⁴Liber continens Gratias et Beneficia Nostrae Antiquissimae Statuae Beatissimae Mariae Virginis. (1699–1775.) Diözesanarchiv Eisenstadt, Klosterarchiv Forchtenau o. Sign., Memorabilia Gratosorum

Statuarum Beatae M. V. et Sanctae Rosaliae Virginis. (1670–1746.) Diözesanarchiv Eisenstadt, Klosterarchiv Forchtenau o. Sign., Rittsteuer: Rosalienkult 109.

²⁵⁵Schmidt: Die Bedeutung 6–9., Geschichte des Kalvarienberges und Wallfahrtsortes Maria-Eisenstadt. (Győr, 1912.) 57–60.

²⁵⁶Liber continens Miracula et Gratias, que mediante Divae Mariae Stotzingiensis, intercessione perpetrata sunt. (1743–1750.) Landesarchiv, Eisenstadt o. Sign., Historia Descriptio... Stotzingiensis... 1765. OL E 151. Acta Eccl. 32d. fasc. 241.N.23. Fasc. B., Historia descriptio... Stotzingiensis... 1765. OL E 151. Acta Eccl. 23d. fasc. 20. (azonos az előzővel) vö.: Probst: Die Wallfahrt XVII–XXII., Adolf Mohl: Geschichte des Ortes und der Pfarre Stotzing. (Raab, 1895.)

²⁵⁷Tüskés: Búcsújárás 5., 14., 18., térkép.

²⁵⁸Eszterházy Pál: Origo et status Ecclesiae B. Virginis ad Lacum Förtö sitae... Anno 1675. Klosterarchiv Frauenkirchen Nr. 8., Frank: Die Verbreitung 74–75.

²⁵⁹(Koptik): Compendium A9–E6.

²⁶⁰Tüskés: Búcsújárás 332.

²⁶¹Vö.: Peter Burke: Heide, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. (München, 1981.) 282–295.

²⁶²Bácskai Vera – Nagy Lajos: Piackörzetek, piacközpontok és városok Magyarországon 1828-ban. (Budapest, 1984.) Térkép a 64–65. oldal között.

²⁶³Gábor Tüskés: Räume und Schichten der barockzeitlichen Heiligenverehrung in Ungarn. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 89(1986.) Heft 1, 1–16., Tüskés Gábor – Knapp Éva: Fejezet a barokk kori szentkultusz történetéből. A katókombaszentek tisztelete. (Kézirat) vö.: Gerhard Kapner: Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger. (Wien, 1978.)

²⁶⁴Klaus Gottschall: Dokumente zum Wandel im religiösen Leben Wiens während des Josephinismus. (Wien, 1979.) vö.: Pásztor: A máriavölgyi 36.

²⁶⁵John W Cole: Culture and Economy in Peripheral Europe. Ethnologia Europaea XV(1985.) 3–26., Günther Wiegmann: Innovationszentren in der ländlichen Sachkultur Mitteleuropas. in: Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag. (Berlin, 1970.) 120–136.

²⁶⁶Vö.: Elfriede Grabner: Die Bilderwand zu Rattersdorf. Zu einem ikonographischen Programm einer Burgenländischen Wallfahrt. (Eisenstadt, 1972.), uö.: Das mariologische Programm der Wallfahrtskirche zu Rattersdorf. Burgenländische Heimatblätter (1976.) Heft 1, 75–90. vö.: Der heilige Leopold. Landesfürst und Staatssymbol. (Katalog) Stift Klosterneuburg 30. März – 3. November 1985. (Wien, 1985.) 149–150.

²⁶⁷Mohl Adolf: Nyugatmagyarországi mondák és mondafélék. (Győr, 1926.), Albert Riedl: Wallfahrtsstätten. Lieder und Gebete im Burgenland. Volk und Heimat 7(1954.) Nr. 7–15.

²⁶⁸Az adománytípusok kegyhelyek szerinti megoszlását vizsgálva megfigyeltük például, hogy azoknak a kegyhelyeknek a többsége, amelyekben a festett fogadalmi képek szerepelnek a legmagasabb arányban, a Nyugat–Dunántúlon és Északnyugat–Magyarországon található. Vö. Tüskés: Búcsújárás 224.

²⁶⁹Nikolaus Ch. Kogler: Die Mirakelbilder der Wallfahrt Mariastein. in: Dietmar Assmann (Hg): Volkskundliche Studien. (Innsbruck, 1964.) 109–122., H. Nemeš: Seltenes Mirakelbild des 17. Jahrhunderts. Kultur im Zeitgeschehen (1972.) 218–220., Elfriede Grabner: Kultstätte und Heilbrauch. Zur therapeutischen Bedeutung des Wallfahrtsortes am Beispiel von Mariazell in Österreich. in: Kriss–Rettenbeck – Möhler (Hg): (I. 12. jegyz.) 418–428.

²⁷⁰Vö.: Schmidt: Volkskult 46., 48.

²⁷¹Vö.: Koren: Die Beziehungen 63.

AUSTRO-HUNGARIAN INTER-ETHNIC RELATIONS AS REFLECTED IN THE PILGRIMAGES OF THE BAROQUE PERIOD

by Tüskés Gábor and Knapp Éva
Summary

Pilgrimage as a form of territorial migration played an important role in the relations of the Austrian and Hungarian cultures through the repeated interaction of the two ethnic groups. It offered opportunity for the study of the flow of various cultural phenomena, the movement of social groups as mediators and the transmitted phenomena themselves. The way pilgrimage was organized mirrored the different social and territorial mobility of the various social layers and groups making it possible for us

to study not only the role and types of outer and inner migration in the 17th and 18th centuries, but also the role of the dynasty, the ecclesiastical and lay leading strata, the city-dwellers, and the various occupational groups and religious organizations. Pilgrimage itself is an outstanding occasion for cultural exchange, very important from the point of view of the meeting of various ethnic and social groups and territories both horizontally and vertically. The cultural phenomena mediated by pilgrimage also play an important intermediate part as reflected by various types of publications, representations, buildings, texts, folklore elements, customs and cults, the local and ecclesiastical characteristics of the places of pilgrimage, as well as the views on pilgrimage changing with the various social layers.

In the second half of the 17th and in the first half of the 18th centuries pilgrimage played an important role in the extension of the anti-Reformation and anti-Turkish policy of the Habsburg dynasty in Hungary, but in the second half of the 18th century — parallel with the differentiation of the attitude towards pilgrimage in the various layers of society — the central restrictions upon pilgrimage brought a fundamental change in the relationship of state and Church and an attempt at restructuring the cultural life of the lower social strata on the part of the social elite as part of an overall process of modernization taking place in various parts of Europe, though at a different pace. The area in question belongs to the zone ranging from southwest to northeast and dividing the Habsburg empire into two, into a central and a peripheral region as regards European culture and economic growth, strengthened by the effect of Vienna as an innovation center. The line divided the more industrial and urban regions of Northwestern Europe and the primarily agrarian ones of Southeastern Europe thus forming one of the major areas where Hungary could contact Western Europe. The analysis of the spheres of attraction of the individual places of pilgrimage reveals how pilgrimage contributes to the creation of cultural centers, to the regional distribution of culture, to the special cultural development of the centers of innovation and the peripheries, as well as to the creation of links between the regions by the transmission, differentiation and equalization of cultural achievements. The places of pilgrimage on ethnically mixed territories contributed primarily to the creation of a regional and religious affinity, to the integration of the various ethnic groups and the solution of inter-ethnic conflicts instead of strengthening ethnic awareness. In the 19th century there could be observed a change in the role of pilgrimage in the ethnic processes.

Gábor Tuskés – Éva Knapp

RELATIONS INTERETHNIQUES AUTRICHIENNES-HONGROISES DANS LE MIROIR DES PÉLERINAGES DE L'ÉPOQUE BAROQUE

(Résumé)

Les pèlerinages comme l'une des formes de la migration territoriale — à cause des rencontres périodiques de l'ethnie autrichienne-hongroise — jouaient un rôle important dans la relation des deux cultures et offraient une bonne occasion à étudier le mécanisme de circulation des divers phénomènes culturels, les groupes sociaux intervenants dans l'entremise de ces phénomènes. Les formes différentes de la mobilité disparate des groupes et des couches sociales hétérogènes avaient leur rôle dans la structuration des pèlerinages donc au côté du rôle intermédiaire des types de migration intérieur et extérieur de 17-18 siècles on peut démontrer le rôle intermédiaire du dynastie et celui des milieux cléricaux et civils de la bourgeoisie, de quelques groupes de profession et des associations religieuses. En même temps les pèlerinages sont en eux-mêmes des occasions importantes de l'échange culturel et sont les facteurs significatifs du processus culturel passant entre les diverses ethnies, groupes sociaux verticalement et horizontalement. La majorité des phénomènes culturels — échangée par les pèlerinages — accomplit aussi un rôle important intermédiaire comme il est témoigné par les types de publication de dessins, de bâtiment, des textes, des motifs folkloriques, forme de coutumes et de culte, des spécialités de terrain et de droit canonique des lieux de pèlerinage et la conception sur les pèlerinages et le changement de celle-ci de rythme divergeant dans les couches sociales.

Dans la deuxième moitié du 17^e siècle et dans la première partie du 18^e siècle les pèlerinages jouaient un rôle important dans la mise en oeuvre de la politique anti-turque — contre reformatrice des Habsbourgs en Hongrie, mais dans la deuxième partie du 18^e siècle — parallèlement aux règlements d'État limitants des pèlerinages et la différenciation de la conception sociale des pèlerinages: ces derniers reflètent le changement profond de la relation de l'Église et d'État et l'expérience à renouveler la culture des couches sociales inférieures de la part de l'élite sociale, ce qui fait la partie du processus global à

moderniser dans les divers terrains de l'Europe en rythme divergeant. Le terrain examiné appartient dans le zone de passage qui coupe diamétralement en direction sud-ouest-nord-est l'empire Habsbourg, qui à cause de l'influence radieuse du milieu de Vienne comme centre innovateur s'écartait entre les territoires centraux et périphériques du développement économique et culturel de l'Europe soit entre les parties industrialisées et urbanisées du Nord-Est-Europe et les parties plutôt agricoles de celui-ci à sud-est. Ainsi se zone était l'un des territoires les plus importants de point de vue de relation entre la Hongrie et l'Europa Occidental. L'analyse des rayons d'attraction des lieux de pèlerinage montre comment les pèlerinages contribuaient avec la prise et le transfert la différenciation et l'égalisation des biens culturels à la création des régions culturelles, à l'articulation régionale de la culture et au développement culturel spécial des régions: innovatrices et périphériques également à la formation des relations entre les régions différentes. Les lieux de pèlerinages d'ethnie mixte mobilisant des divers ethnies au lieu du renforcement de l'identification de groupe et de soulignement des spécificités ethniques donnaient l'impulsion d'abord à la formation de la solidarité religieuse et régionale, à l'intégration des divers ethnies et à la solution des conflits interethniques. Dans le 19^e siècle on peut constater le changement du rôle des pèlerinages dans les processus ethniques.